باب اعل دزمك

باب عسل دزمك

بو بتماغ انجیر اله بر قبه قویه استه صو قویه بری کون طوره اندن صکره بر قزانه قویه
ادقوه ارقوب قیندره اندن بر قبه قویه الیله اذه بر بزدن سوزه بر یره قلانن کنه قزانه
قویه بیر بیرمو بریله قیندره کنه اذه کنه بزدن سوزه بو عسلی تا بوندن طاطلی قلمیه بو صولر
بیر بیرینه صیغه [illegible] قویه بعده اوچ بیش درهم زنجبیل اوچ بیش درهم ارشله کتره او
بیشلدوده [illegible] قیندره بر برنه قیه بو رکه اصلده اسیجق صو بعده سوسنی دخی
[illegible] قیندره بزدن سوزه صیغه آلدن دخی قزقوییه آز آتشی برله قیندره قویونجه
قیلد قدن صکره الکی بتماغ عسلی قیه قوندره انفزه اوله یدی کون طوره اندن صکره اچ
کالیل عسل اولمش [illegible] بیه ولذ سم صحة

شرح عقائد

HACI MAHMUD EFENDİ
BEŞİKTAŞ
Vakıf Kütüphanesi

T.C.
1923
Kütüphanesi

شرح عقائد

SÜLEYMANİYE G. KÜTÜPHANESİ
Hacı Mahmud Ef.
1404
297.3

٣٥

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتوحد بجلال ذاته وكمال صفاته المتقدس في نعوت
الجبروت عن شوائب النقص وسماته والصلوة على نبيه
محمد المؤيد بساطع حججه وواضح بيناته وعلى آله واصحابه
هداة طريق الحق وحماته وبعد فان مبنى علم الشرائع
والاحكام واساس قواعد عقائد الاسلام هو علم التوحيد
والصفات الموسوم بالكلام المنجي عن غياهب الشكوك
وظلمات الاوهام وان المختصر المسمى بالعقائد للامام
الهمام قدوة علماء الاسلام يشتمل من هذا الفن على غرر
الفرائد ودرر الفوائد في ضمن فصول هي للدين قواعد واصول
واثناء نصوص هي لليقين جواهر وفصوص مع غاية
من التنقيح والتهذيب ونهاية من حسن التنظيم والترتيب
فحاولت ان اشرحه شرحا يفصل مجملاته
ويبين معضلاته وينشر مطوياته ويظهر مكنوناته
مع توجيه الكلام في تنقيح وتنبيه على المرام في توضيح

وتحقيق للمسائل غب تقرير وتدقيق للدلائل اثر تحرير وتفسير
للمقاصد بعد تمهيد وتكثير للفوائد مع تجريد طاويا كشح المقال
عن الاطالة والاملال ومتجافيا عن طرفي الاقتصاد الاطناب والاخلال
والله الهادي الى سبيل الرشاد والمسؤول لنيل العصمة والسداد
وهو حسبي ونعم الوكيل اعلم ان الاحكام الشرعية منها
ما يتعلق بكيفية العمل وتسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق
بالاعتقاد وتسمى اصلية واعتقادية والعلم المتعلق بالاولى
يسمى علم الشرائع والاحكام لما انها لا تستفاد الا من جهة
الشرع ولا يسبق الفهم عند الاطلاق الا اليها
وبالثانية علم التوحيد والصفات لما ان ذلك اشهر
مباحثه واشرف مقاصده وقد كانت الاوائل من الصحابة
والتابعين رضوان الله عليهم اجمعين لصفاء عقائدهم ببركة
صحبة النبي عليه السلام وقرب العهد بزمانه ولقلة الوقائع والاختلافات
وتمكنهم من المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين
العلمين وترتيبهما ابوابا وفصولا وتقرير مقاصدهما

فروعا واصولا الى ان حدثت الفتن بين المسلمين والبغي
على ائمة الدين وظهر اختلاف الآراء والميل الى البدع
والاهواء وكثرت الفتاوى والواقعات والرجوع
الى العلماء في المهمات فاشتغلوا بالنظر والاستدلال
والاجتهاد والاستنباط وتمهيد القواعد والاصول
وترتيب الابواب والفصول وتكثير المسائل بادلتها
وايراد الشبه باجوبتها وتعيين الاوضاع والاصطلاحات
وتبيين المذاهب والاختلافات وسموا ما يفيد معرفة
الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه ومعرفة احوال
الادلة اجمالا في افادتها الاحكام باصول الفقه ومعرفة
العقائد عن ادلتها بالكلام لان عنوان مباحثه كان قولهم
الكلام كان اشهر مباحثه واكثرها نزاعا وجدالا حتى ان
بعض المتغلبة قتل كثيرا من اهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن
ولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات والزام
الخصوم كالمنطق للفلسفة ولانه اول ما يجب من العلوم التي

انما تعلم وتتعلم بالكلام فاطلق هذا الاسم لذلك ثم خص به ولم يطلق
على غيره تمييزا ولانه انما يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام
من الجانبين وغيره قد يتحقق بالتامل ومطالعة الكتب
ولانه اكثر العلوم خلافا ونزاعا فيشتد افتقاره الى الكلام
مع المخالفين والرد عليهم ولانه لقوة ادلته صار كانه هو الكلام
دون ما عداه من العلوم كما يقال للاقوى من الكلامين
هذا هو الكلام ولانه لابتنائه على الادلة القطعية المؤيد اكثرها
بالادلة السمعية اشد العلوم تاثيرا بالقلب وتغلغلا فيه
فسمي بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح وهذا هو كلام
القدماء ومعظم خلافياته مع الفرق الاسلامية خصوصا
المعتزلة لانهم اول فرقة اسسوا قواعد الخلاف لما ورد به
ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة رضوان الله عليهم
في باب العقائد وذلك ان رئيسهم واصل بن عطاء
اعتزل عن مجلس الحسن البصري يقرر ان مرتكب الكبيرة
ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين فقال

الحسن قد اعتزل عنا فسموا المعتزلة وهم سموا انفسهم اصحاب العدل
والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله
ونفي الصفات القديمة عنه ثم انهم توغلوا في علم الكلام وتشبثوا
باذيال الفلاسفة في كثير من الاصول وشاع مذهبهم فيما
بين الناس الى ان قال الشيخ ابو الحسن الاشعري لاستاذه
ابي علي الجبائي ما تقول في ثلثة اخوة مات احدهم مطيعا
والآخر عاصيا والثالث صغيرا فقال ان الاول يثاب
بالجنة والثاني يعاقب بالنار والثالث لا يعاقب ولا
يثاب قال الاشعري فان قال الثالث يا رب لم امتّني
صغيرا وما ابقيتني الى ان اكبر فاومن بك واطيعك
فادخل الجنة تعالى يقول الرب اني كنت اعلم منك انك
لو كبرت لعصيت فدخلت النار وكان الاصلح لك ان تموت
صغيرا قال الاشعري فان قال الثاني يا رب لم لم تمتني
صغيرا لئلا اعصي فلا ادخل النار ماذا يقول الرب
فبهت الجبائي وترك الاشعري مذهبه واشتغل هو ومن

تبعه بابطال رأي المعتزلة واثبات ما ورد به السنة ومضى عليه
الجماعة فسموا اهل السنة والجماعة ثم لما نقلت الفلسفة
الى العربية وخاض فيها الاسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة
فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة
ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا من ابطالها وهلم جرا الى
ان ادرجوا فيه معظم الطبيعيات والالهيات وخاضوا
في الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله
على السمعيات وهذا هو كلام المتأخرين وبالجملة هو اشرف
العلوم لكونه اساس الاحكام الشرعية ورئيس العلوم الدينية
وكون معلوماته العقائد الاسلامية وغايته الفوز بالسعادات
الدينية والدنيوية وبراهينه الحجج القطعية المؤيد اكثرها بالادلة
السمعية وما نقل عن السلف من الطعن فيه والمنع عنه فانما
هو للمتعصب في الدين والقاصر عن تحصيل اليقين والقاصد الى
افساد عقائد المسلمين والخائض فيما لا يفتقر اليه من غوامض
المتفلسفين والا فكيف يتصور المنع عما هو اصل الواجبات

وأساس المشروعات ثم لما كان مبنى الكلام على الاستدلال
بوجود الممكنات والمحدثات على وجود الصانع وتوحيده وصفاته
وأفعاله ثم منها إلى سائر السمعيات ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه
على وجود ما يشاهد من الأعيان والأعراض وتحقق العلم بها ليتوسل
بذلك إلى معرفة ما هو المقصود الأهم فقال قال أهل الحق وهو
الحكم المطابق للواقع يطلق على الأقوال والعقائد والأديان
والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك ويقابله الكذب وقد يفرق
بينهما بأن المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق
من جانب الحكم فمعنى صدق الحكم مطابقته للواقع ومعنى حقيته
مطابقة الواقع إياه وحقائق الأشياء ما به حقيقة الشيء وماهيته
ما به الشيء هو هو كالحيوان الناطق للإنسان بخلاف مثل الضاحك
والكاتب مما يمكن تصور الإنسان بدونه فإنه من العوارض
وقد يقال إن ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه حقيقة وباعتبار
تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهية والشيء عندنا
الموجود والثبوت والتحقق والوجود والكون ألفاظ

مترادفة معناها بديهي التصور فإن قيل فالحكم بثبوت حقائق
الأشياء يكون لغوا بمنزلة قولنا الأمور الثابتة ثابتة قلنا
المراد به أن ما نعتقده حقائق الأشياء ونسميه بالأسماء
من الإنسان والفرس والسماء والأرض أمور
موجودة في نفس الأمر كما يقال واجب الوجود موجود وهذا
الكلام مفيد ربما يحتاج إلى البيان ليس مثل قولك الثابت
ثابت ولا مثل قوله أنا أبو النجم وشعري شعري على ما لا يخفى
وتحقيق ذلك أن الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة
فيكون الحكم عليه بشيء مفيدا بالنظر إلى بعض تلك الاعتبارات
دون بعض الآخر كالإنسان مثلا إذا أخذ من حيث
إنه جسم ما كان الحكم عليه بالحيوانية مفيدا وإذا أخذ من حيث
إنه حيوان ناطق كان ذلك لغوا والعلم بها أي بالحقائق
من تصوراتها والتصديق بها وبأحوالها متحقق وقيل
العلم بثبوتها للقطع بأنه لا علم بجميع الحقائق والجواب
أن المراد الجنس ردا على القائلين بأنه لا ثبوت

لشئ من الحقايق ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها
خلافا للسوفسطائية فان منهم من ينكر حقايق الاشياء ويزعم
انها اوهام وخيالات باطلة وهم العنادية ومنهم
من ينكر ثبوتها ويزعم انها تابعة للاعتقادات حتى
ان اعتقدنا الشئ جوهرا فجوهر وان اعتقدنا عرضا
فعرض او قديما فقديم او حادثا فحادث وهم
العندية ومنهم من ينكر العلم بثبوت شئ ولا ثبوته
ويزعم انه شاك وشاك في انه شاك وهلم جرا وهم اللادرية
لنا تحقيقا انا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء
بالعيان وبعضها بالبيان والزاما انه ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبتت
وان تحقق فالنفي حقيقة من الحقايق لكونه نوعا من
الحكم فقد ثبت شئ من الحقايق فلم يصح نفيها على
الاطلاق ولا يخفى انه انما يتم على العنادية قالوا الضروريات
منها حسيات والحس قد يغلط كثيرا كالاحول مثلا
يرى الواحد اثنين والصفراوي يجد الحلو مرا ومنها

بديهيات وقد يقع فيها اختلاف وتعرض شبه تفتقر
في حلها الى انظار دقيقة والنظريات فرع الضروريات
ففسادها فسادها ولهذا كثر فيها اختلاف العقلاء قلنا
غلط الحس في البعض لاسباب جزئية لا ينافي الجزم بالبعض بانتفاء
اسباب الغلط والاختلاف في البديهي لعدم الالف او الخفاء في
التصور لا ينافي البداهة وكثرة الاختلاف لفساد الانظار
لا ينافي حقية بعض النظريات والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم
خصوصا اللادرية منهم فانهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول
بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا او يحترقوا وسوفسطا
اسم للحكمة المموهة والعلم المزخرف لان سوفا معناه العلم والحكمة
واسطا معناه المزخرف والغلط ومنه اشتقت السفسطة كما
اشتقت الفلسفة من فيلاسوفا اي محب الحكمة واسباب العلم
وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به اي يتضح ويظهر ما
يذكر ويمكن ان يعبر عنه موجودا كان او معدوما فيشمل
ادراك الحواس وادراك العقل من التصورات

والتصديقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف قولهم صفة توجب تمييزا
لا يحتمل النقيض فانه وان كان شاملا لادراك الحواس بناء
على عدم التقييد بالمعاني وللتصورات بناء على انها لا نقائض لها
على ما زعموا لكنه لا يشمل غير اليقينيات من التصديقات هذا
ولكن ينبغي ان يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل
الظن لان العلم عندهم مقابل للظن للخلق اي المخلوق من الملك
والانس والجن بخلاف علم الخالق فانه لذاته لا بسبب من
الاسباب ثلثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل
بحكم الاستقراء ووجه الضبط ان السبب ان كان من خارج
فالخبر الصادق والا فان كان آلة غير المدرك فالحواس
والا فالعقل فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى
لانها بخلقه وايجاده من غير تاثير للحاسة والخبر الصادق
والعقل والسبب الظاهري كالنار للاحراق هو العقل لا غير
وانما الحواس والاخبار آلات وطرق في الادراك
والسبب المفضي في الجملة بان يخلق الله تعالى

العلم معه بطريق جري العادة ليشمل المدرك كالعقل والآلة كالحس
والطريق كالخبر لا ينحصر في الثلثة المذكورة بل ههنا اشياء اخر
مثل الوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل بمعنى
ترتيب المبادي والمقدمات قلنا هذا على عادة المشايخ في الاقتصار
على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة فانهم لما وجدوا
بعض الادراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة
التي لا شك فيها سواء كانت من ذوي العقول او من غيرهم
جعلوا الحواس السليمة احد الاسباب للعلم ولما كان معظم المعلومات
الدينية مستفادا من الخبر الصادق جعلوه سببا آخر ولما لم
يثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك والوهم
وغير ذلك ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات
والبديهيات والنظريات وكان مرجع الكل الى العقل
جعلوه سببا ثالثا يفضي الى العلم بمجرد التفات او بانضمام
حدس او تجربة او ترتيب مقدمات فجعلوا السبب في العلم
بان لنا جوعا وعطشا وان الكل اعظم من الجزء وان نور

القمر مستفاد من الشمس وان النجوم مسهل وان العالم
حادث هو العقل وان كان في البعض باستعانة من الحس
فالحواس وهي جمع الحاسة بمعنى القوة الحساسة خمس بمعنى
ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها واما الحواس الباطنة التي
يثبتها الفلاسفة فلا يتم دلائلها على الاصول الاسلامية
السمع وهي قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ
يدرك بها الاصوات بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية
الصوت الى الصماخ بمعنى ان الله تعالى يخلق الادراك في النفس عند ذلك
والبصر وهي قوة مودعة في العصبتين المجوفتين تتلاقيان ثم تفترقا
فتتاديان الى العينين يدرك بها الاضواء والالوان والاشكال
والمقادير والحركات والحسن والقبح وغير ذلك مما يخلق الله
ادراكها في النفس عند استعمال العبد تلك القوة والشم وهي
قوة مودعة في الزائدتين الناتئتين من مقدم الدماغ الشبيهتين
بحلمتي الثدي يدرك بها الروائح بطريق وصول الهواء المتكيف
بكيفية ذي الرائحة الى الخيشوم والذوق وهي قوة منبثة في العصب

المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم بمخالطة
الرطوبة اللعابية التي في الفم بالمطعوم ووصولها الى العصب
المذكور واللمس وهي قوة منبثة في جميع البدن يدرك بها الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند التماس
والاتصال به وبكل حاسة منها اي من الحواس الخمس الظاهرة
توقف اي يطلع على ما وضعت هي اي تلك الحاسة له
يعني ان الله تعالى قد خلق كلا من تلك الحواس لادراك اشياء
مخصوصة كالسمع للاصوات والذوق للطعوم والشم للروائح
لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى واما انه هل يجوز ذلك
ام لا ففيه خلاف بين العلماء والحق هو الجواز لما ان ذلك
بمحض خلق الله تعالى من غير تاثير للحواس فلا يمتنع ان يخلق عقيب صرف
القوة الباصرة ادراك الاصوات مثلا فان قيل اليست القوة
الذائقة تدرك حلاوة الشيء وحرارته معا قلنا لا بل الحلاوة تدرك
بالذوق والحرارة باللمس الموجود في الفم واللسان والخبر
الصادق اي المطابق للواقع فان الخبر كلام يكون لنسبته

خارج تطابقه تلك النسبة فيكون صادقا او لا تطابقه فيكون
كاذبا فالصدق على هذا من اوصاف الخبر وقد يقالان بمعنى
الاخبار عن الشيء على ما هو به ولا على ما هو به اي الاعلام بنسبة
تامة تطابق الواقع او لا تطابقه فيكونان من صفات المخبر
فمن ههنا يقع في بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف
وفي بعضها خبر الصادق بالاضافة على نوعين احدهما
الخبر المتواتر وانما سمي بذلك لما انه لا يقع دفعة بل على
التعاقب والتوالي وهو الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور
تواطؤهم على الكذب اي لا يجوز العقل توافقهم على الكذب
ومصداقه وقوع العلم من غير شبهة وهو بالضرورة موجب
للعلم الضروري كالعلم بالملوك الخالية في الازمنة الماضية والبلدان
النائية وهو يحتمل العطف على الملوك وعلى الازمنة والاول اقرب
الى الحق وان كانت ابعد فههنا امران احدهما ان الخبر المتواتر
موجب للعلم وذلك بالضرورة فانا نجد من انفسنا العلم
بوجود مكة وبغداد وانه ليس الا بالاخبار فثبت انه موجب
لا بالاستدلال

للعلم بالضرورة والثاني ان العلم الحاصل به ضروري وذلك لانه يحصل
للمستدل وغيره حتى الصبيان الذين لا اهتداء لهم بطريق الاكتساب وترتيب
المقدمات واما خبر النصارى بقتل عيسى عم واليهود بتأبيد دين
موسى عم فتواتره ممنوع فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن
الى الظن لا يوجب اليقين وايضا جواز كذب كل واحد من الآحاد
يوجب جواز كذب المجموع لانه نفس الآحاد فلا يفيد الخبر المتواتر العلم
قلنا ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد كقوة الحبل المؤلف من
الشعرات فان قيل الضروريات لا يقع فيها التفاوت والاختلاف
ونحن نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين اقوى من العلم بوجود اسكندر
والمتواتر قد انكر افادته العلم جماعة من العقلاء كالسمنية والبراهمة فلا يكون
العلم الحاصل عقيبه ضروريا قلنا ذلك ممنوع بل قد يتفاوت انواع الضروري
بواسطة التفاوت في الالف والعادة والممارسة والاخطار بالبال
وتصورات اطراف الاحكام وقد يختلف فيه مكابرة وعنادا كالسوفسطائية
في جميع الضروريات والنوع الثاني خبر الرسول المؤيد اي الثابت
رسالته بالمعجزة والرسول انسان بعثه الله الى الخلق لتبليغ الاحكام وقد يشترط

الكذاب بخلاف النبي عم فانه اعم والمعجزة امر خارق للعادة قصد به اظهار
صدق من ادعى انه رسول الله وهو خبر رسول الله يوجب العلم الاستدلالي
اي الحاصل بالاستدلال اي النظر في الدليل وهو الذي يمكن التوصل
بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وقيل هو قول مؤلف من قضايا
يستلزم لذاته قولا آخر فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم
وعلى الثاني قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع واما قولهم
الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر فالثاني اوفق اما
كونه موجبا للعلم فللقطع بان من اظهر الله المعجزة على يديه تصديقا له في
دعوى الرسالة كان صادقا فيقع العلم بمضمونها قطعا واما انه استدلالي
فلتوقفه على الاستدلال واستحضار انه خبر من ثبت رسالته بالمعجزات
وكل خبر هذا شانه فهو صادق ومضمونه واقع فيكون خبر الرسول صادقا
ومضمونه واقعا والعلم الثابت به اي بخبر الرسول يضاهي اي يشابه
العلم الثابت بالضرورة كالمحسوسات والبديهيات والمتواترات
في التيقن اي عدم احتمال النقيض والثبات اي عدم احتمال
الزوال بتشكيك المشكك فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت

والا لكان جهلا او ظنا او تقليدا فان قيل هذا انما يكون في المتواترات
فقط فيرجع الى القسم الاول قلنا الكلام فيما علم انه خبر الرسول عم
بسمع من فيه او تواتر عنه ذلك او بغير ذلك ان امكن واما خبر الواحد
فانما لم يفد العلم لعروض الشبهة في كونه خبر الرسول فان قيل
فاذا كان متواترا او مسموعا من في رسول الله عم كان العلم الحاصل به
ضروريا كما هو حكم سائر المتواترات والحسيات لا استدلاليا قلنا
العلم الضروري في المتواتر عن الرسول هو العلم بكونه خبر الرسول عم
لان هذا المعنى هو الذي تواتر الاخبار به وفي المسموع من في رسول الله
هو ادراك الالفاظ وكونها كلام الرسول عم والعلم الاستدلالي هو
العلم بمضمونه وثبوت مدلوله مثلا قوله عم البينة على المدعي واليمين
على من انكر علم بالتواتر انه خبر الرسول عم وهو ضروري ثم علم
منه انه يجب ان يكون البينة على المدعي وهو الاستدلالي فان قيل
الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر في النوعين بل قد يكون خبر الله
او خبر الملك او خبر اهل الاجماع او الخبر المقرون بما يرفع
احتمال الكذب كالخبر بقدوم زيد بين يدي قومه الى داره قلنا المراد

به خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر
عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل فخبر الله تعالى او خبر الملك
انما يكون مفيدا للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اليهم من
جهة الرسول فهو في حكم خبر الرسول وخبر اهل الاجماع
في حكم المتواتر وقد يجاب عنه بانه لا يفيد بمجرده بل بالنظر في الادلة
الدالة على كون الاجماع حجة قلنا فكذلك خبر الرسول ولهذا
جعل استدلاليا واما العقل وهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم
والادراكات وهو المعنى بقولهم صفة غريزة يتبعها العلم بالضروريات
عند سلامة الآلات وقيل جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط
والمحسوسات بالمشاهدة فهو سبب للعلم ايضا وانما صرح بذلك
لما فيه من خلاف السمنية في جميع النظريات وبعض الفلاسفة
في الالهيات بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء والجواب
ان ذلك لفساد النظر فلا ينافي كون النظر الصحيح من العقل
مفيدا للعلم على ان ما ذكرتم استدلال بنظر العقل ففيه اثبات
ما نفيتم فيتناقض فان زعموا انه معارضة للفاسد بالفاسد

قلنا اما ان يفيد شيئا فلا يكون فاسدا او لا يفيد فلا يكون معارضة
فان قيل كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه
خلاف كما في قولنا الواحد نصف الاثنين مع انه واقع وان
كان نظريا لزم اثبات النظر بالنظر وانه دور قلنا الضروري
قد يقع فيه خلاف اما لعناد او لقصور في الادراك فان العقول
متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء واستدلال من الآثار
وشهادة من الاخبار والنظري قد يثبت بنظر مخصوص لا يتعين
بالنظر كما يقال قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم
بحدوث العالم بالضرورة وليس ذلك لخصوصية هذا النظر بل
لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه
مفيدا للعلم وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب
وما ثبت منه اي من العلم الثابت بالعقل بالبديهة اي باول
التوجه من غير احتياج الى نظر وفكر فهو ضروري كالعلم بان كل
شيء اعظم من جزئه فانه بعد تصور معنى الكل والجزء والاعظم
لا يتوقف على شيء اصلا ومن توقف فيه حيث زعم ان جزء

لان الكل مثلا قد يكون اعظم من كله فهو لم يقصود معنى

الكل والجزء والاعظم وما ثبت بالاستدلال اي بالنظر

في الدليل سواء كان استدلالا من العلة على المعلول كما اذا رأى

نارا فعلم ان لها دخانا او من المعلول على العلة كما اذا رأى دخانا

فعلم ان هناك نارا وقد يخص الاول باسم التعليل والثاني با

لاستدلال فهو اكتسابي اي حاصل بالكسب وهو مباشرة

الاسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات

في الاستدلاليات والاصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك

في الحسيات فالاكتسابي اعم من الاستدلالي لانه الذي يحصل

بالنظر في الدليل فكل استدلالي فهو اكتسابي ولا عكس

كالابصار الحاصل بالقصد والاختيار واما الضروري فقد

يقال في مقابلة الاكتسابي ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق

وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر بما يحصل بدون فكر

ونظر في الدليل فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس

اكتسابيا اي حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار وبعضهم

ضروريا اي حاصلا بدون الاستدلال فظهر انه لا تناقض في كلام صاحب

البداية حيث قال ان العلم الحادث نوعان ضروري وهو ما يحدثه

الله تعالى في نفس العبد من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده وتغير احواله

واكتسابي وهو ما يحدثه الله تعالى فيه بواسطة كسب العبد وهو

مباشرة اسبابه واسبابه ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق

ونظر العقل ثم قال والحاصل من نظر العقل نوعان ضروري

يحصل باول النظر من غير تفكر كالعلم بان الكل اعظم من جزئه

واستدلالي يحتاج فيه الى نوع تفكر كالعلم بوجود النار عند

رؤية الدخان والالهام المفسر بالقاء معنى في القلب بطريق

الفيض ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء عند اهل الحق

حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب في الثلاثة وكان الاولى

ان يقول ليس من اسباب العلم بالشيء الا انه حاول التنبيه

على ان مرادنا بالعلم والمعرفة شيء واحد لا كما اصطلح عليه البعض

من تخصيص العلم بالمركبات او الكليات وتخصيص المعرفة

بالبسائط او الجزئيات الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه

ثم الظاهر انه اراد به ان الالهام ليس سببا يحصل به العلم
لعامة الخلق ويصلح للالزام على الغير والا فلا شك انه قد يحصل
به العلم وقد ورد القول به في الخبر وحكي عن كثير من السلف
واما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد فقد يفيدان الظن
والاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال فكأنه اراد بالعلم ما لا
يشملهما والا فلا وجه لتخصيص الاسباب في الثلثة والعالم
اي ما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع
يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم
الحيوان الى غير ذلك فيخرج عنه صفات الله تعالى لانها ليست
غير الذات كما انها ليست عينها على ما سيأتي بيانه بجميع
اجزائه من السموات وما فيها والارض وما عليها محدث
اي مخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما
فوجد خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم السموات
بموادها وصورها واشكالها وقدم العناصر بموادها وصورها
لكن بالنوع بمعنى انها لا تخلو قط عن صورة ما نعم اطلقوا

القول بحدوث ما سوى الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج الى الغير
لا بمعنى سبق العدم عليه ثم اشار الى دليل حدوث العالم
بقوله اذ هو اي العالم اعيان واعراض لانه ان قام بذاته
فعين والا فعرض وكل منهما حادث لما سنبين اي الشارح
ولم يتعرض المص لان الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر
كيف وهو مقصور على المسائل دون الدلائل فالاعيان
اي ممكن يكون له قيام بذاته بقرينة جعله من اقسام العالم
ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين ان يتحيز بنفسه غير تابع
تحيزه لتحيز شيء آخر بخلاف العرض فان تحيزه تابع لتحيز
الجوهر الذي هو موضوعه اي محله الذي يقومه ومعنى وجود
العرض في الموضوع هو ان وجوده في الموضوع ولهذا
يمتنع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده
في نفسه امر ووجوده في الحيز امر آخر ولهذا ينتقل عنه وعند
الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته استغناؤه عن محل
يقومه ومعنى قيامه بشيء آخر اختصاصه به بحيث

مطلب

نعتاً والثاني منعوتاً سواء كان متحيزاً كما في سواد الجسم
أو لا كما في صفات الباري تعالى وهو أي ما له قيام بذاته
من العالم إما مركب من جزئين فصاعداً وهو الجسم
وعند البعض لا بد من ثلاثة أجزاء ليتحقق الأبعاد الثلاثة
أعني الطول والعرض والعمق وعند البعض الآخر لا
من ثمانية أجزاء ليتحقق تقاطع الأبعاد الثلثة على زوايا
قائمة وليس هذا نزاعاً لفظياً راجعاً إلى الاصطلاح
حتى يدفع بأن لكل أحد أن يصطلح على ما شاء بل هو نزاع
في أن المعنى الذي وضع لفظ الجسم بإزائه هل يكفي فيه
التركيب من جزئين أو لا احتج الأولون بأنه يقال لأحد الجسمين
إذا زيد عليه جزء واحد إنه أجسم من الآخر فلو لا
أن مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار بمجرد
زيادة الجزء أزيد في الجسمية وفيه نظر لأنه أفعل من الجسامة
بمعنى الضخامة وعظم المقدار يقال جسم الشيء أي عظم

فهو جسيم وجُسام بالضم والكلام في الجسم الذي هو اسم لا صفة
أو غير مركب كالجوهر يعني العين الذي لا يقبل الانقسام لا
فعلاً ولا وهماً ولا فرضاً وهو الجزء الذي لا يتجزى ولم يقل
ولم يقل وهو الجوهر احترازاً عن ورود المنع فإن ما لا يتركب
لا ينحصر عقلاً في الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزى بل لا بد من
إبطال الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة
ليتم ذلك وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد
أعني الجزء الذي لا يتجزى وتركب الجسم إنما هو من الهيولى
والصورة وأقوى أدلة إثبات الجزء أنه لو وضع كرة
حقيقية على سطح حقيقي لم تماسه إلا بجزء غير منقسم
إذ لو ماسته بجزئين لكان فيها خط بالفعل فلم تكن
كرة حقيقية وأشهرها عند المشايخ وجهان الأول أنه
لو كان كل عين منقسماً لا إلى نهاية لم تكن الخردلة أصغر من
الجبل لأن كلاً منهما غير متناهي الأجزاء والعظم والصغر
إنما هو بكثرة الأجزاء وقلتها وذلك إنما يتصور في المتناهي

والوجه الثاني ان اجتماع اجزاء الجسم ليس لذاته وإلا لما قبل الافتراق
واللازم باطل والملزوم مثله فالله تعالى قادر على ان يخلق فيه الافتراق الى الجزء
الذي لا يتجزى لان الجزء الذي تنازعنا فيه ان امكن افتراقه لزم
قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز وان لم يمكن ثبت المدعى والكل
ضعيف اما الوجه الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة
وهو لا يستلزم ثبوت الجزء لان حلولها في المحل ليس حلول
السريان حتى يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل واما
الوجه الثاني والوجه الثالث فلان الفلاسفة لا يقولون
بان الجسم مؤلف من اجزاء بالفعل وانها غير متناهية بل يقولون
انه قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع الاجزاء
اصلا واما العظم والصغر فباعتبار المقدار القائم به والافتراق
ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء واما ادلة النفي ايضا فلا
تخلو من ضعف ولهذا مال الامام فخر الدين الرازي في هذه المسألة
الى التوقف فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة ام لا قلنا
نعم له ثمرة وهي ان في اثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير

من ظلمات الفلاسفة مثل اثبات الهيولى والصورة
المؤدي الى قدم العالم ونفي حشر الاجساد وكثير من اصول
الهندسة المبني عليها دوام حركة السموات وامتناع الخرق
والالتيام عليها والعرض ما لا يقوم بذاته بل بغيره بان يكون تابعا
له في التحيز او مختصا به اختصاص الناعت بالمنعوت على ما
هو من مذهبي المتكلمين والفلاسفة لا بمعنى انه لا يمكن تعقله بدون
المحل على ما وهم فان ذلك انما هو في بعض الاعراض ويحدث
في الاجسام والجواهر قيل هو من تمام التعريف احترازا عن صفات
الله تعالى وقيل لا بل هو بيان حكمه كالالوان واصولها قيل السواد
والبياض وقيل الحمرة والخضرة والصفرة ايضا والبواقي بالتركيب
والاكوان وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والطعوم
وانواعها تسعة وهي المرارة والحرافة والملوحة والعفوصة والحموضة
والقبض والحلاوة والدسومة والتفاهة ثم يحصل بحسب التركيب
انواع لا تحصى والروائح وانواعها كثيرة وليست لها اسماء
مخصوصة والاظهر ان ما عدا الاكوان لا يعرض الا للاجسام

وإذا تقرر أن العالم أعيان وأعراض والأعيان أجسام وجواهر
فنقول الكل حادث أما الأعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة
بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض
وبعضها بالدليل وهو طريان العدم كما في أضداد ذلك فإن
القدم ينافي العدم لأن القديم إن كان واجباً لذاته فظاهر
وإلا لزم استناده إليه بطريق الإيجاب إذ الصادر عن
الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثاً بالضرورة والمستند
إلى الموجب القديم قديم ضرورة امتناع تخلف المعلول
عن العلة وأما الأعيان فلأنها لا تخلو عن الحوادث
وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث أما المقدمة
الأولى فلأنها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان
أما عدم الخلو فلأن الجسم والجوهر لا يخلو عن الكون في حيز
فإن كان مسبوقاً بكون آخر في ذلك الحيز بعينه
فهو ساكن وإن لم يكن مسبوقاً بكون آخر في ذلك
الحيز بل في حيز آخر فمتحرك وهذا معنى قولهم الحركة

كونان في آنين في مكانين والسكون كونان في آنين في
مكان واحد فإن قيل يجوز أن لا يكون مسبوقاً بكون
آخر أصلاً كما في آن الحدوث فلا يكون متحركاً كما لا يكون
ساكناً قلنا هذا المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى على أن
الكلام في الأجسام التي تعددت فيها الأكوان وتجددت
عليها الأعصار والأزمان وأما حدوثهما فلأنهما من الأعراض
وهي غير باقية ولأن ماهية الحركة لما فيها من الانتقال من حال
إلى حال تقتضي المسبوقية بالغير والأزلية تنافيها ولأن كل
حركة فهي على التقضي وعدم الاستقرار وكل سكون فهو جائز
الزوال لأن كل جسم قابل للحركة بالضرورة وقد عرفت
أن ما يجوز عدمه يمتنع قدمه أما المقدمة الثانية فلأن ما لا يخلو عن
الحوادث لو ثبت في الأزل لزم ثبوت الحادث في الأزل
وهو محال وههنا أبحاث الأول أنه لا دليل على انحصار الأعيان
في الجواهر والأجسام وأنه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون
متحيزاً أصلاً كالعقول والنفوس المجردة التي يقول بها

والجواب عنه ان المدعى حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات

وهو الاعيان المتحيزة والاعراض لان ادلة وجود المجردات

غير تامة على ما بين في المطولات الثاني ان ما ذكر لا يدل على

حدوث جميع الاعراض اذ منها ما لا يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا

حدوث اضداده كالاعراض القائمة بالسموات من الاشكال

والاوضاع والامتدادات والاضواء وغير ذلك من الاعراض القائمة

بالسموات والجواب عنه ان هذا غير مخل بالغرض لان حدوث

الاعيان يستدعي حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقوم الا

بها الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى

يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن

عدم الاولية او عن استمرار الوجود في ازمنة مقدرة غير متناهية

في جانب الماضي ومعنى ازلية الحركات انه ما من حركة الا

وقبلها حركة اخرى لا الى بداية وهذا مذهب الفلاسفة وهم يسلمون

انه لا شيء من جزئيات الحركة بقديم وانما الكلام في الحركة المطلقة

والجواب عنه انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور

قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات والرابع لو كان

كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الاجسام لان الحيز هو السطح

الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي

واللازم باطل وكذا الملزوم والجواب عنه ان الحيز عند المتكلمين

هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم وينفذ فيه ابعاده فلا يلزم

ما ذكرتم من عدم تناهي الاجسام ولما ثبت ان العالم محدث

ومعلوم ان المحدث لا بد له من محدث ضرورة امتناع ترجح

احد طرفي الممكن من غير مرجح ثبت ان له محدثا والمحدث

للعالم هو الله تعالى اي الذات الواجب الوجود الذي يكون

وجوده من ذاته ولا يحتاج الى شيء اصلا اذ لو كان جائز الوجود

لكان من جملة العالم فلم يصلح محدثا للعالم ومبدأ له والمقدر

خلافه مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح علما على وجود مبدئه وقريب

من هذا ما يقال ان مبدأ الممكنات باسرها لا بد ان يكون واجب

الوجود لذاته اذ لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدأ

لها وقد يتوهم ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار

الى ابطال التسلسل وليس كذلك بل هو اشارة الى احد ادلة
بطلان التسلسل وهو انه لو ترتبت سلسلة الممكنات لا الى نهاية
لاحتاجت الى علة البتة وهي لا يجوز ان تكون نفسها ولا
بعضها لاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولعلله بل لا بد ان
يكون خارجة عنها فيكون واجبا لذاتها وتنقطع السلسلة وهو
المط ومنه مسلك دلالة برهان التطبيق وهو ان نفرض من
المعلول الاخير الى غير النهاية جملة ومما قبله بواحد مثلا الى
غير النهاية جملة اخرى ثم نطبق الجملتين بان نجعل الاول من جملة
الاولى بازاء الاول من الجملة الثانية والثاني بالثاني فعلم جرا
فان كان بازاء كل واحد من الجملة الاولى واحد من الجملة
الثانية كان الناقص كالزائد وهو محال وان لم يكن بازاء
كل واحد من الاولى من الثانية فقد وجد في الاولى ما لا يوجد
بازائه شيء في الثانية فينقطع الثانية وتتناهى ويلزم منه تناهي
الاولى لانها لا تزيد على الثانية الا بقدر متناه والزائد على المتناهي
بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة وقد فرضناهما غير متناهيتين

صورة برهان التطبيق مثلا نفرض من المعلول الاخير اي غير النهاية جملة ونسميها ب ونفرض جملة اي غير النهاية [illegible]

غير متناهي ويلزم منه تناهي الاولى لانها لا تزيد على الثانية الا بقدر متناه والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهيا هذا الكلام قد مر في المتكلم

هذا خلف وهذا التطبيق انما يمكن فيما دخل تحت الوجود دون
ما هو وهمي محض فانه ينقطع بانقطاع الوهم فلا يرد النقض بمراتب
الاعداد بان تطبق الجملة من احدهما من الواحد لا الى نهاية والا
من الاثنين لا الى نهاية ولا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فان
الاولى اكثر من الثانية مع لا تناهيهما وذلك لان معنى لا تناهي
الاعداد والمعلومات والمقدورات انها لا تنتهي الى حد لا يتصور
فوقه آخر لا بمعنى ان ما لا نهاية له يدخل في الوجود فانه محال الواحد
يعني ان صانع العالم واحد ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود
الا على ذات واحدة والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان
التمانع المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وتقريره
انه لو امكن الهان لامكن بينهما تمانع بان يريد احدهما حركة زيد
والآخر سكونه لان كل واحد منهما في نفسه امر ممكن وكذا تعلق
الارادة بكل واحد منهما امر ممكن اذ لا تضاد بين الارادتين
بل التضاد كان بين المرادين وحينئذ اما ان يحصل الامران فيجتمع
الضدان او لا فيلزم عجز احدهما وهو امارة الحدوث والامكان
لما فيه من شائبة الاحتياج الى الغير فالتعدد مستلزم لامكان التمانع

المستلزم للمحال يكون محالا لان المستلزم للمحال محال وهذا

تفصيل ما قال ان احدهما ان لم يقدر على منع الآخر لزم عجزه وان قدر لزم

عجز الآخر وبما ذكرنا من التقرير يندفع ما يقال انه يجوز ان يتفقا

من غير تمانع او ان يكون الممانعة والمخالفة غير ممكن لاستلزامهما

المحال او ان يمتنع اجتماع الارادتين كارادة الواحد حركة زيد وسكونه

معا واعلم ان قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية والملازمة

عادية على ما هو اللائق بالخطابيات فان العادة جارية بوجود التمانع

والتغالب عند تعدد الحكام على ما اشير اليه بقوله تعالى ولعلا بعضهم على بعض

والا فان اريد الفساد بالفعل اي خروجهما عن هذا النظام المشاهد

فمجرد التعدد لا يستلزمه لجواز الاتفاق بينهما على هذا النظام المشاهد

وان اريد امكان الفساد فلا دليل على انتفائه بل النصوص شاهدة بطي

السموات ورفع هذا النظام المشاهد فيكون ممكنا لا محالة لا يقال الملازمة

قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونهما بمعنى انه لو فرض صانعان لامكن بينهما

تمانع في الافعال فلم يكن احدهما صانعا ولم يوجد المصنوع اصلا لانا نقول امكان التمانع

فيهما لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع على انه يرد

منع الملازمة ان اريد به عدم التكون بالامكان فانه قيل ان مقتضى كلمة لو ان

انتفاء الثاني في الزمان الماضي بسبب انتفاء الاول فلا يفيد الا الآية

الكريمة الا الدلالة على انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء

التعدد فيه قلنا نعم انها كذلك بحسب اصل اللغة ولكن قد تستعمل

في العرف للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من غير

دلالة على تعيين زمان من الازمنة كما في قولنا لو كان العالم قديما

لكان غير متغير واللازم باطل وكذا الملزوم والآية الكريمة من هذا

القبيل وقد يشتبه على بعض الاذهان احد الاستعمالين بالآخر

فيقع الخبط القديم هذا تصريح بما علم التزاما اذ الواجب الوجود

لذاته لا يكون الا قديما اي لا ابتداء لوجوده اذ لو كان حادثا مسبوقا

بالعدم لكان وجوده من غيره ضرورة واللازم منتف وكذا الملزوم

حتى وقع في كلام بعضهم ان الواجب والقديم لفظان مترادفان

لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين وانما الكلام في التساوي

بحسب الصدق فان بعضهم على ان القديم اعم من الواجب لصدقه

على صفات الواجب بخلاف الواجب فانه لا يصدق عليها

ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة وانما المستحيل تعدد

العدم ولا اول له لا يستلزم الثاني وفي كلام بعض المتأخرين كالامام
حميد الدين الضريري ومن تبعه تصريح بان واجب الوجود لذاته
هو الله تعالى وصفاته واستدلوا عليه ان كل ما هو قديم فهو واجب
لذاته بانه لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائز العدم في نفسه فيحتاج
في وجوده الى المخصص فيكون محدثا اذ لا نعني بالمحدث الا ما يتعلق
وجوده بايجاد شيء آخر والمقدر خلافه ثم اعترضوا بان الصفات
لو كانت واجبة لكانت باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى
بالمعنى وانه محال فاجابوا عنه بان كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس
تلك الصفة وهذا الكلام في غاية الصعوبة فان القول بتعدد
الواجب لذاته مناف للتوحيد والقول بامكان الصفات ينافي
قولهم بان كل ممكن فهو حادث فان زعموا انها قديمة بالزمان
بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذا لا ينافي الحدوث الذاتي بمعنى
الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول بما ذهب اليه الفلاسفة
من انقسام كل واحد من القدم والحدوث الى الذاتي والزماني
وفيه رفض لكثير من القواعد وسيأتي لهذا زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى

الحي القادر العليم البصير السميع الشائي المريد لان بديهة العقل
جازمة بان محدث العالم على هذا النمط البديع والنظام المحكم
مع ما يشتمل عليه من الافعال المتقنة والنقوش المستحسنة لا يكون
بدون هذه الصفات المذكورة على ان اضدادها نقائص يجب
تنزيه الله تعالى عنها وايضا قد ورد الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف
ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف
وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه
ليس بعرض لانه لا يقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقومه فيكون ممكنا
ولانه يمتنع بقاؤه والا لكان البقاء معنى قائما به فيلزم قيام المعنى
بالمعنى وهو محال لان قيام العرض بالشيء معناه ان تحيزه تابع لتحيزه
لا تحيز له بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته وهذا مبني على ان بقاء الشيء
معنى زائد على وجوده وان القيام معناه التبعية في التحيز والحق ان
البقاء استمرار الوجود وعدم زواله وحقيقته الوجود من حيث
النسبة الى الزمان الثاني ومعنى قولنا وجد فلم يبق انه حدث
فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا في الزمان الثاني وان القيام
هو اختصاص الناعت بالمنعوت كما في اوصاف الباري تعالى

وان انتفاء الاجسام في كل آن ومشاهدة بقائها بتجدد الامثال ليس ابعد من ذلك في الاعراض نعم تمسكهم في قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطئها ليس بتام اذ ليس ههنا شيء هو حركة وشيء آخر هو سرعة او بطؤ بل ههنا حركة مخصوصة تسمى بالنسبة الى بعض الحركات سريعة وبالنسبة الى البعض الآخر من الحركات بطيئة وبهذا تبين ان ليس السرعة والبطؤ نوعين مختلفين من الحركة اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات ولا جسم لانه مركب ومتحيز وذلك امارة الحدوث ولا جوهر اما عندنا فلانه اسم للجزء الذي لا يتجزى وهو متحيز وجزء من الجسم والله تعالى متعال عن ذلك واما عند الفلاسفة فلانهم وان جعلوه اسما للموجود الذي كان لا في موضوع مجردا كان او متحيزا لكنهم جعلوه من اقسام الممكن وارادوا به الماهية الممكنة التي اذا وجدت كانت لا في موضوع فلا يكون جوهرا عندهم ايضا واما اذا اريد بهما القائم بذاته والموجود الذي كان لا في موضوع فانما يمتنع اطلاقهما على الصانع تعالى من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادر الفهم الى المركب والمتحيز وذهاب المجسمة والنصارى الى اطلاق

الجسم والجوهر عليه بالمعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه فان قيل فكيف يصح اطلاق الموجود والقديم والواجب ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع قلنا بالاجماع وهو من الادلة الشرعية وقد يقال ان الله والواجب والقديم الفاظ مترادفة والموجود من لوازم الواجب واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة فهو اذن باطلاق ما يرادفه من تلك اللغة او من لغة اخرى وما يلازم معناه وفيه نظر ولا مصور اي ذي صورة وشكل مثل صورة انسان او فرس او غيرهما لان ذلك من خواص الاجسام تحصل لها بواسطة الكميات والكيفيات واحاطة الحدود والنهايات ولا محدود اي ذي حد ونهاية ولا معدود اي ذي عدد وكثرة يعني ليس محلا للكميات المتصلة كالمقادير ولا المنفصلة كالاعداد وهو ظاهر ولا متبعض ولا متجز اي ذي ابعاض واجزاء ولا متركب منها لما في كل ذلك من الاحتياج المنافي للوجوب فما له اجزاء يسمى باعتبار تألفه منها متركبا وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزيا ولا متناه لان ذلك من صفات المقادير والاعداد ولا يوصف بالمائية اي بالمجانسة

للاشياء لان معنى قولنا ما هو اي من اي جنس هو والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات
بفصول مقومة فيلزم التركيب ولا بالكيفية من اللون والطعم والرائحة
والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير ذلك مما هو
من صفات الاجسام وتوابع المزاج والتركيب ولا يتمكن في مكان لان التمكن
عبارة عن نفوذ بعد في بعد آخر متوهم او محقق يسمونه المكان والبعد
عبارة عن امتداد قائم بالجسم او بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء والله تعالى
منزه عن الامتداد القائم بالجسم والمقدار لاستلزامه التجزي فان قيل
الجوهر الفرد متحيز ولا بعد فيه والا لكان متجزيا قلنا المتمكن اخص من المتحيز
لان الحيز هو الفراغ الموهوم الذي يشغله شيء ممتد او غير ممتد فما ذكر
دليل على عدم التمكن في المكان واما الدليل على عدم التحيز فهو انه لو تحيز
فاما في الازل فيلزم قدم الحيز او لا فيكون محلا للحوادث وايضا اما
ان يساوي الحيز او ينقص عنه فيكون متناهيا او يزيد عليه فيكون متجزيا
واذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لا علو ولا سفل ولا غيرهما لانها
اما حدود واطراف للامكنة او نفس الامكنة باعتبار عروض الاضافة
الى شيء ولا يجري عليه زمان لان الزمان عندنا عبارة عن متجدد يقدر به

متجدد آخر وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة والله تعالى منزه عن ذلك واعلم
ان ما ذكره من التنزيهات بعضها يغني عن البعض الا انه حاول التفصيل والتوضيح
في ذلك قضاء لحق الواجب في باب التنزيه وردا على المشبهة والمجسمة وسائر فرق
الضلال والطغيان بابلغ وجه واوكده فلم يبال بتكرير الالفاظ المترادفة
والتصريح بما علم بطريق الالتزام ثم ان مبنى التنزيه عما ذكره على انه ينافي
وجوب الوجود لما فيه من شائبة الحدوث والامكان على ما اشرنا اليه لا على
ما ذهب اليه المشايخ من ان معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه ومعنى الجوهر ما
يتركب عنه غيره والجسم ما يتركب هو عن غيره بدليل قولهم هذا اجسم من ذلك وان الواجب لو تركب فاجزاؤه
اما ان يتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب او لا فيلزم النقص والحدوث
وايضا اما ان يكون على جميع الصور والاشكال والكيفيات فيلزم اجتماع الاضداد
او على بعضها وهي مستوية في افادة المدح والنقص وفي عدم دلالة
المحدثات عليه فيفتقر الى مخصص ويدخل تحت قدرة الغير فيكون حادثا بخلاف مثل العلم
والقدرة فانها صفات كمال تدل المحدثات على ثبوتها واضدادها صفات نقصان لا دلالة
على ثبوتها لانها تمسكات ضعيفة توهن عقائد الطالبين وتوسع مجال الطاعنين
زعما منهم ان تلك المطالب العالية مبنية على امثال هذه الشبه الواهية واحتج

المخالف بالنصوص الناطقة في الجهة والجسمية والصورة والجوارح
وبأن كل موجودين فرضا لا بد أن يكون أحدهما متصلا بالآخر مماسا له
أو منفصلا عنه مباينا في الجهة والله تعالى ليس حالا ولا محلا للعالم فيكون مباينا له
في جهة فيتحيز فيكون جسما أو جزء جسم مصورا متناهيا والجواب أن ذلك وهم محض
وحكم على غير المحسوس بأحكام المحسوس والأدلة القطعية قائمة على التنزيهات
فيجب أن يفوض علم النصوص إلى الله تعالى على ما هو دأب السلف إيثارا للطريق
الأسلم أو تؤول بتأويلات صحيحة على ما اختاره المتأخرون دفعا لمطاعن
الجاهلين وجذبا بضبع القاصرين سلوكا للسبيل الأحكم ولا يشبهه شيء
أي لا يماثله أما إذا أريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة فظاهر وأما إذا أريد بها
كون الشيئين بحيث يسد أحدهما مسد الآخر أي يصلح كل منهما لما يصلح له الآخر فلأن شيئا
من الموجودات لا يسد مسده في شيء من الأوصاف فإن أوصافه من العلم والقدرة
وغير ذلك أجل وأعلى مما في المخلوقات بحيث لا مناسبة بينهما قال في البداية إن العلم منا
موجود وعرض وعلم محدث وجائز الوجود ويتجدد في كل زمان فلو أثبتنا العلم صفة
لله تعالى لكان موجودا وصفة وقديما وواجب الوجود ودائما من الأزل إلى الأبد فلا يماثله
علم الخلق بوجه من الوجوه هذا كلامه وقد صرح بأن المماثلة عندنا إنما تثبت بالاشتراك
في جميع الأوصاف حتى لو اختلفا في وصف واحد انتفت المماثلة وقال الشيخ أبو المعين في التبصرة

لان نسبته تع الى جميع الاشياء على السواء فيكون علمه بالبعض دون البعض
وكذا قدرته بالبعض دون البعض ... محتاجا الى مخصص
البارى محتاجا الى الغير ...

أنا نجد أهل اللغة لا يمتنعون من القول بأن زيدا مثل عمرو في الفقه إذا كان يساويه فيه ويسد مسده
في ذلك الباب وإن كان بينهما مخالفة بوجوه كثيرة وما يقوله الأشعري من أنه لا مماثلة إلا بالمساواة
من جميع الوجوه فاسد لأن النبي عم قال الحنطة بالحنطة مثلا بمثل وأراد الاستواء في الكيل
لا غير وإن تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة والظاهر أنه لا مخالفة
لأن مراد الأشعري المماثلة من جميع الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلا وعلى هذا
ينبغي أن يحمل كلام البداية وإلا فاشتراك الشيئين في جميع الأوصاف ومساواتهما
من جميع الوجوه يرفع التعدد فكيف يتصور التماثل ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء لأن الجهل
بالبعض والعجز عن البعض نقص وافتقار إلى مخصص مع أن النصوص القطعية ناطقة بعموم
العلم وشمول القدرة فهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير لا كما يزعم الفلاسفة أنه لا يعلم الجزئيات
ولا يقدر على أكثر من واحد والدهرية أنه لا يعلم ذاته والنظام أنه لا يقدر على خلق
الجهل والقبيح والبلخي أنه لا يقدر على مثل مقدور العبد وعامة المعتزلة أنه لا يقدر
على نفس مقدور العبد وله صفات لما ثبت من أنه عالم قادر حي إلى غير ذلك ومعلوم
أن كلا من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب وليس الكل ألفاظا مترادفة وأن
صدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له فثبت له صفة العلم والقدرة
والحياة وغير ذلك لا كما يزعم المعتزلة أنه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له إلى غير ذلك

فإنه يجعل ظاهر بمنزلة قولنا أسود لا سواد له وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته
وغيرهما ودل صدور الأفعال المتقنة على وجود علمه وقدرته لا على مجرد تسميته عالما
وقادرا وليس النزاع في العلم والقدرة التي هي من جملة الكيفيات والملكات لما صرح به مشايخنا
رحمهم الله من أن الله تعالى حي وله حياة أزلية ليست بعرض ولا مستحيل البقاء والله تعالى عالم وله علم
أزلي شامل ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضروري ولا مكتسب وكذا في سائر الصفات بل النزاع
في أنه كما أن للعالم منا علما هو عرض قائم به زائد عليه حادث فهل للصانع العالم علم هو صفة أزلية
قائمة به زائدة عليه وكذا جميع الصفات فأنكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا أن صفاته عين ذاته
بمعنى أن ذاته تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالما وبالمقدورات قادرا إلى غير ذلك فلا يلزم تكثر
في الذات ولا تعدد في القدماء والواجبات والجواب ما سبق من أن المستحيل تعدد الذوات القديمة
وهو غير لازم ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة وحياة وكونه عالما وحيا وقادرا وصانعا
للعالم ومعبودا للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته إلى غير ذلك من المحالات أزلية
لا كما يزعم الكرامية من أن له صفة لكنها حادثة لاستحالة قيام الحوادث بذاته قائمة بذاته
ضرورة أنه لا معنى لصفة الشيء إلا ما يقوم به لا كما يزعم المعتزلة من أنه متكلم بكلام هو قائم
بغيره لكن مرادهم نفي كون الكلام صفة له لا إثبات كونه صفة له غير قائم بذاته
ولما تمسكت المعتزلة بأن في إثبات الصفات إبطال التوحيد لما أنها موجودات قديمة

مغايرة لذات الله تعالى فيلزم قدم غير الله تعالى وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته
على ما وقعت الإشارة إليه في كلام المتقدمين والتصريح به في كلام المتأخرين من أن واجب
الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته وقد كفرت النصارى بإثبات ثلاثة من القدماء فما
بال الثمانية أو أكثر أشار إلى الجواب بقوله وهي لا هو ولا غيره يعني أن صفات
الله تعالى ليست عين ذاته ولا غير ذاته فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء
والنصارى وإن لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك لأنهم أثبتوا
الأقانيم الثلاثة التي هي الوجود والعلم والحياة وسموها الأب والابن وروح
القدس وزعموا أن أقنوم العلم قد انتقل إلى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الانفكاك
والانتقال فكانت ذوات متغايرة ولقائل أن يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير
بمعنى جواز الانفكاك للقطع بأن مراتب الأعداد من الواحد والاثنين والثلاثة إلى غير
متعددة متكثرة مع أن البعض جزء من البعض والجزء لا يغاير الكل وأيضا لا يتصور
النزاع من أهل السنة في كثرة الصفات وتعددها متغايرة كانت أو غير متغايرة فالأولى
أن يقال المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفات وأن لا يجترأ على القول
بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها
ولا غيرها أعني ذات الله تعالى ويكون هذا مراد من قال الواجب الوجود لذاته

فإن قيل

وبقاؤها بدونه اذ هو منها فعدمها عدمه ووجودها وجوده بخلاف الصفات
المحدثة فان قيام الذات بدون تلك الصفات المعينة متصور فيكون غير الذات كذا ذكر
المشايخ وفيه نظر لانهم ان ارادوا صحة الانفكاك من الطرفين انتقض بالعالم
مع الصانع والعرض مع المحل اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة
عدمه ولا وجود العرض كالسواد مثلا بدون المحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة
اتفاقا وان اكتفوا بجانب واحد لزم المغايرة بين الجزء والكل وكذا بين الذات
والصفة للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة وما ذكر
من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد لا يقال المراد امكان تصور
وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض وان كان محالا والعالم قد يتصور
موجودا ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع بخلاف الجزء مع الكل فانه كما يمتنع وجود
العشرة بدون الواحد يمتنع وجود الواحد من العشرة بدون العشرة اذ لو وجد
لما كان واحدا من العشرة والحاصل ان وصف الاضافة معتبر وامتناع
الانفكاك حينئذ ظاهر لانا نقول قد صرحوا بعدم المغايرة بين الصفات بناء على
انها لا يتصور عدمها لكونها ازلية مع القطع بانه يتصور وجود البعض كالعلم مثلا
ثم يطلب اثبات البعض الآخر فعلم انهم لم يريدوا هذا المعنى مع انه لا يستقيم

هو الله تعالى وصفاته بمعنى انها واجبة لذات الواجب تعالى وتقدس واما في نفسها فهي ممكنة ولا استحالة
في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجبا له غير منفصل عنه فليس كل قديم الها
حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة لكن ينبغي ان يقال الله تعالى قديم بصفاته
ولا يطلق القول بالقدماء لئلا يذهب الوهم الى ان كلا منها قائم بذاته موصوف
بصفات الالوهية ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات
والكرامية الى نفي قدمها والاشاعرة الى نفي غيريتها وعينيتها فان قيل هذا النفي
في الظاهر رفع للنقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما لان نفي الغيرية صريحا مثلا اثبات
للعينية ضمنا واثباتها مع نفي العينية صريحا جمع بين النقيضين وكذا نفي العينية صريحا
جمع بينهما لان المفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره والا فعينه
ولا يتصور بينهما واسطة قلنا قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث
يقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الآخر اي يمكن الانفكاك بينهما والعينية
باتحاد المفهوم بلا تفاوت اصلا فلا يكونان نقيضين بل يتصور بينهما واسطة
بان يكون الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر ولا يوجد بدونه كالجزء
مع الكل والصفة مع الذات وبعض الصفات مع البعض فان ذات الله تعالى وصفاته
ازلية والعدم على الازلي محال والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها

في العرض مع المحل ولو اعتبر وصف الاضافة لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين
كالاب والابن وكالاخوين وكالعلة والمعلول بل بين الغير والغير لان الغير من الاسماء
الاضافية ولا قائل بذلك فان قيل لم لا يجوز ان يكون مرادهم انها لا هو بحسب
المفهوم ولا غير بحسب الوجود كما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة الى موضوعاتها
فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل والتغاير بحسب المفهوم
ليفيد كما في قولنا الانسان كاتب بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لا يصح
وقولنا الانسان انسان فانه لا يفيد قلنا لان هذا انما يصح في مثل العالم
والقادر بالنسبة الى الذات لا في مثل العلم والقدرة مع ان الكلام فيه
ولا في الاجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد وذكر في التبصرة
ان كون الواحد من العشرة واليد من زيد غيره مما لم يقل به احد من المتكلمين
سوى جعفر بن حارث وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك
من جهالته وهذا لان العشرة اسم لجميع الافراد متناول لكل فرد من آحاده
فلو كان الواحد غيرها لكان غير نفسه لانه من العشرة وان تكون العشرة
بدونه وكذا لو كان يد زيد غيره لكان اليد غير نفسها هذا كلامه ولا يخفى
ما فيه وهي اي صفاته الازلية العلم وهي صفة ازلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها

والقدرة

والقدرة وهي صفة ازلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها والحياة وهي صفة
ازلية توجب صحة العلم والقوة بمعنى القدرة والسمع وهي صفة تتعلق بالمسموعات
والبصر صفة تتعلق بالمبصرات فيدرك ادراكا تاما لا على سبيل التخيل والتوهم
ولا على طريق تأثير حاسة ووصول هواء ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات
والمبصرات كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات
لانها صفات قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث والارادة والمشيئة وهما
عبارتان عن صفة في الحي توجب تخصيص احد المقدورين في احد الاوقات بالوقوع
مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابعا للوقوع وفيما ذكر تنبيه
على الرد على من زعم ان المشيئة قديمة والارادة حادثة قائمة بذات الله تعالى وعلى
من زعم ان معنى ارادة الله تعالى فعله انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب ومعنى
ارادته فعل غيره انه آمر به كيف وقد امر كل مكلف بالايمان وسائر الواجبات
ولو شاء لوقع والفعل والتخليق عبارتان عن صفة ازلية تسمى التكوين وسيجيء
تحقيقه وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله في المخلوق والترزيق والاحياء
هو التكوين المخصوص صرح به اشارة الى ان مثل التخليق والتصوير والترزيق
والاحياء والاماتة وغير ذلك مما اسند الى الله تعالى كل منها راجع الى صفة حقيقية

ازلية قائمة بالذات هي التكوين لا كما زعم الاشعري من انها اضافات
وصفات للافعال والكلام وهي صفة ازلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب
من الحروف وذلك لان كل من يامر وينهى ويخبر يجد من نفسه معنى ثم يدل
عليه بالعبارة او الكتابة او الاشارة وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان عما لا
يعلمه بل يعلم خلافه وغير الارادة لانه قد يامر بما لا يريده كمن امر عبده قصدا
الى اظهار عصيانه وعدم امتثاله لاوامره ويسمى هذا الكلام نفسيا
على ما اشار اليه الاخطل بقوله ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا
وقال عمر رضي الله عنه اني زورت في نفسي مقالة وكثيرا ما تقول لصاحبك
ان في نفسي كلاما اريد ان اذكره لك والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع
الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم مع القطع باستحالة
التكلم من غير ثبوت صفة الكلام فثبت ان لله تعالى صفات ثمانية هي العلم والقدرة
والحياة والسمع والبصر والارادة والتكوين والكلام ولما كانت في الثلاثة
الاخيرة زيادة نزاع وخفاء كرر الاشارة الى اثباتها وقدمها وفصل الكلام
بعض التفصيل فقال وهو تعالى متكلم بكلام هو صفة له ضرورة
امتناع اثبات المشتق للشيء من غير قيام ماخذ الاشتقاق به وفي هذا رد

على المعتزلة حيث ذهبوا الى انه متكلم بكلام هو قائم بغيره ليس صفة له ازلية
ضرورة امتناع قيام الحوادث به ليس من جنس الحروف والاصوات ضرورة
انها اعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض لان امتناع التكلم
بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول بديهي وفي هذا رد على الحنابلة
والكرامية القائلين بان كلامه عرض من جنس الاصوات والحروف ومع ذلك
فهو قديم وهو اي الكلام صفة اي معنى قائم بالذات منافية للسكوت الذي هو
ترك التكلم مع القدرة عليه وللآفة التي هي عدم مطاوعة الآلات اما
بحسب الفطرة كما في الخرس او بحسب ضعفها وعدم بلوغها حد القوة كما في
الطفولية فان قيل هذا انما يصدق على الكلام اللفظي دون الكلام
النفسي اذ السكوت والخرس انما ينافي التلفظ قلنا المراد السكوت والآفة
الباطنيان بان لا يدبر في نفسه التكلم او لا يقدر على ذلك فكما ان الكلام
لفظي ونفسي فكذا ضده اعني السكوت والخرس والله تعالى متكلم بها آمر
ناه مخبر يعني انه صفة واحدة تتكثر الى الامر والنهي والخبر باختلاف
التعلقات كالعلم والقدرة وسائر الصفات فان كلا منها واحدة
قديمة والتكثر والحدوث انما هو في التعلقات والاضافات لما ان ذلك

المخل بكمال التوحيد ولانه لا دليل على تكثر كل منها في نفسها فان قيل هذه
اقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها قلنا ممنوع بل انما يصير
احد تلك الاقسام عند التعلقات وذلك فيما لا يزال واما في الازل فلا
انقسام اصلا وذهب بعضهم الى انه في الازل خبر ومرجع الكل اليه
لان حاصل الامر اخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهي
على العكس وحاصل الاستخبار الخبر عن طلب الاعلام وحاصل النداء الخبر
عن طلب الاجابة ورد بانا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة واستلزام
البعض للبعض لا يوجب اتحادها فان قيل الامر والنهي بلا مامور ومنهي سفه
وعبث والاخبار في الازل بطريق المضي كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه
قلنا ان لم يجعل كلامه في الازل امرا ونهيا وخبرا فلا اشكال وان جعلنا فالامر
في الازل لايجاب تحصيل المامور به في وقت وجود المامور وصيرورته اهلا
لتحصيله فيكفي وجود المامور في علم الآمر كما اذا قدر الرجل ابنا له فامره
بان يفعل كذا بعد الوجود والاخبار بالنسبة الى الازل لا يتصف بشيء من الازمنة
اذ لا ماضي ولا مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله تعالى لتنزهه عن الزمان
كما ان علمه ازلي لا يتغير بتغير الزمان ولما صرح بازلية الكلام حاول التنبيه

وتحقيقه ان للشيء وجودا في الاعيان ووجودا في الاذهان ووجودا في العبارة
ووجودا في الكتابة فالكتابة تدل على العبارة وهي على ما في الاذهان وهو على ما
في الاعيان فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما في قولنا القرآن غير
مخلوق فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات
والمحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة المسموعة كما في قولنا قرات نصف القرآن او المخيلة
كما في قولنا حفظت القرآن او الاشكال المنقوشة كما في قولنا يحرم للمحدث مس القرآن
ولما كان دليل الاحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم عرفه ائمة الاصول
بالمكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر وجعلوه اسما للنظم والمعنى جميعا
اي للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا لمجرد المعنى واما الكلام القديم الذي
هو صفة الله تعالى فذهب الاشعري الى انه يجوز ان يسمع ومنعه الاستاذ ابو اسحق
الاسفرايني وهو اختيار الشيخ ابو منصور رحمه الله فمعنى قوله تعالى حتى يسمع
كلام الله يسمع ما يدل عليه كما يقال سمعت علم فلان فموسى صلوات الله عليه
سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك
خص باسم الكليم فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازا
في النظم المؤلف لصح نفيه عنه بان يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل

بالسور وبقابات كلام الله تعالى ولانعقاد الاجماع على ذلك وايضا المعجز المتحدى به
هو كلام الله تعالى حقيقة مع القطع بان ذلك انما يتصور في النظم المؤلف المفصل
بالسور اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة قلنا التحقيق ان كلام الله تعالى اسم
مشترك بين الكلام النفسي القديم ومعنى الاضافة كونه صفة له تعالى وبين اللفظ الحادث
المؤلف من السور والآيات ومعنى الاضافة انه مخلوق الله تعالى ليس من تاليفات المخلوقين
فلا يصح النفي اصلا ولا يكون الاعجاز والتحدي الا في كلام الله تعالى وما وقع
في عبارة بعض المشايخ من انه مجاز فليس معناه انه غير موضوع للنظم المؤلف
بل المراد ان الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس
وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك انما هو باعتبار دلالته على المعنى فلا نزاع
لهم في الوضع والتسمية وذهب بعض المحققين الى ان المعنى في قول مشايخنا كلام
الله تعالى معنى قديم ليس في مقابلة اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه
بل في مقابلة العين والمراد به ما لا يقوم بذاته كسائر الصفات ومرادهم
ان القرآن اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم لا كما زعمت الحنابلة من قدم النظم
المؤلف المرتب الاجزاء فانه بديهي الاستحالة للقطع بانه لا يمكن التلفظ بالسين
من بسم الله الا بعد التلفظ بالباء بل بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب

الاجزاء في نفسه كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتب الاجزاء وتقدم البعض
على البعض والترتب انما يحصل في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة وهذا
معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة واما القائم بذات الله تعالى فلا
ترتب فيه حتى ان من سمع كلامه تعالى سمعه غير مترتب الاجزاء لعدم احتياجه الى
الآلة هذا حاصل كلامه وهو جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف
المنطوقة او المخيلة المشروط وجود بعضها بعدم البعض ولا من الاشكال
المرتبة الدالة عليه ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور
الحروف مخزونة مرتسمة في خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا
من الفاظ مخيلة او نقوش مرتبة واذا تلفظ كان كلاما مسموعا والتكوين
وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق والايجاد والاحداث
والاختراع ونحو ذلك ويفسر باخراج المعدوم من العدم الى الوجود
صفة لله تعالى لاطباق العقل والنقل على انه خالق للعالم مكون له وامتناع
اطلاق الاسم المشتق على الشيء من غير ان يكون مأخذ الاشتقاق وصفا
له قائما به ازلية لوجوه الاول انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى لما مر الثاني
انه وصف ذاته في كلامه الازلي بانه الخالق فلو لم يكن في الازل خالقا لزم الكذب

او العدول الى المجاز اي الخالق فيما يستقبل او القادر على الخلق من غير
تعذر الحقيقة على انه لو جاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق
لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه من الاعراض والثالث انه لو كان حادثا
فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه استحالة تكوين
العالم مع انه مشاهد واما بدونه فيستغني الحادث عن المحدث والاحداث
وفيه تعطيل الصانع والرابع لو حدث لحدث اما في ذاته فيصير محلا
للحوادث او في غيره كما ذهب اليه ابو الهذيل من ان تكوين كل جسم قائم
به فيكون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه ولا خفاء في استحالته ومبنى هذه
الادلة على ان التكوين صفة حقيقية كالعلم والقدرة والمحققون من المتكلمين
على انه من الاضافات والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع قبل كل شيء
ومعه وبعده ومذكورا بالسنتنا ومعبودا لنا ومميتا ومحييا ونحو
ذلك والحاصل في الازل هو مبدا التخليق والترزيق والاماتة والاحياء
وغير ذلك ولا دليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة فان
القدرة وان كانت نسبتها الى وجود المكون وعدمه على السواء
لكن مع انضمام الارادة يتخصص احد الجانبين ولما استدل القائلون

بحدوث التكوين بانه لا يتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب
فلو كان قديما لزم قدم المكونات وهو محال اشار الى الجواب بقوله وهو
اي التكوين تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه لا في الازل بل لوقت وجوده
على حسب علمه وارادته فالتكوين باق ازلا وابدا والمكون حادث
بحدوث التعلق كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التي لا يلزم
من قدمها قدم متعلقاتها لكون تعلقاتها حادثة وهذا تحقيق ما يقال ان وجود
العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى او صفة من صفاته لزم تعطيل الصانع
واستغناء الحوادث عن الموجد وهو محال وان تعلق فاما ان
يستلزم ذلك قدم ما يتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم وهو باطل او لا
فليكن التكوين ايضا قديما مع حدوث المكون المتعلق به وما يقال
من ان القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه اذ القديم ما
لا يتعلق وجوده بالغير والحادث ما يتعلق وجوده به ففيه نظر لان
هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما يقول به الفلاسفة واما
عند المتكلمين فالحادث لوجود العالم بالغير لا يستلزم الحدوث
بهذا المعنى لجواز ان يكون محتاجا الى الغير صادرا عنه دائما بدوامه

كما ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات كالهيولى
مثلا نعم اذا اثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار دون الايجاب
بدليل لا يتوقف على حدوث العالم كان القول بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى
قولا بحدوثه ومن هنا يقال ان التنصيص على كل جزء من اجزاء العالم اشارة
الى الرد على من زعم قدم بعض الاجزاء كالهيولى والا فهم انما يقولون
بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تكونها بالغير والحاصل انا
لا نسلم انه لا يتصور التكوين بدون وجود المكون وان وزانه معه
وزان الضرب مع المضروب فان الضرب صفة اضافية لا يتصور بدون
المضافين اعني الضارب والمضروب والتكوين صفة حقيقية هي مبدأ
الاضافة التي هي اخراج المعدوم من العدم الى الوجود لا عينها حتى لو كانت
عينها على ما وقع في عبارة المشايخ لكان القول بتحققها بدون المكون
مكابرة وانكارا للضروري فلا يندفع بما يقال من ان الضرب عرض
مستحيل البقاء فلا بد لتعلقه بالمفعول ووصول الالم اليه من وجود المفعول
معه اذ لو تاخر لانعدم هو بخلاف فعل الباري تعالى فانه ازلي واجب الدوام
يبقى الى وقت وجود المفعول وهو غير المكون عندنا لان الفعل يغاير المفعو

بالضرورة

بالضرورة كالضرب مع المضروب والاكل مع المأكول ولانه لو كان نفس المكون
لزم ان يكون المكون مكونا مخلوقا بنفسه ضرورة انه مكون بالتكوين
الذي هو عينه فيكون قديما مستغنيا عن الصانع وهو محال وان لا يكون
للخالق تعلق بالعالم سوى انه اقدم منه وقادر عليه من غير صنع وتاثير
فيه ضرورة تكونه بنفسه وهذا لا يوجب كونه خالقا والعالم مخلوقا
فلا يصح القول بانه خالق العالم وصانعه هذا خلف وان لا يكون الله مكونا
للاشياء ضرورة انه لا معنى للمكون الا من قام به التكوين والتكوين
اذا كان عين المكون لا يكون قائما بذات الله تعالى وان يصح القول بان
خالق سواد هذا الحجر اسود وهذا الحجر خالق السواد اذ لا معنى للخالق
والاسود الا من قام به الخلق والسواد وهما واحد فمحلهما واحد
وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريا لكنه ينبغي للعاقل
ان يتامل في امثال هذه المباحث ولا ينسب الى الراسخين من علماء الاصول
ما يكون استحالته بديهية ظاهرة على من له ادنى تمييز بل يطلب لكلامهم محملا
يصلح محلا لنزاع العلماء وخلاف العقلاء فان من قال ان التكوين
عين المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل و المفعول

واما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر اعتباري
يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول ليس امرا محققا مغايرا للمفعول
في الخارج ولم يرد به ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون ليلزم المحال
وهذا كما يقال ان الوجود عين الماهية في الخارج بمعنى انه ليس في الخارج للماهية
تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول
كالجسم والسواد بل الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها لكنهما متغايران
في العقل بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس فلا يتم
ابطال هذا الرأي الا باثبات ان تكون الاشياء وصدورها عن الباري تعالى
يتوقف على صفة حقيقية قائمة بالذات مغايرة للقدرة والارادة والتحقيق
ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذا نسب
الى القدرة يسمى ايجابا له واذا نسب الى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك
فحقيقته كون الذات بحيث تعلقت قدرته بوجود المقدور لوقته ثم يتحقق بحسب خصوصيات
المقدورات خصوصيات الافعال كالترزيق والتصوير والاحياء والاماتة وغير
ذلك الى ما لا يكاد يتناهى واما كون كل من ذلك صفة حقيقية فمما تفرد به بعض
علماء ما وراء النهر وفيه تكثير للقدماء جدا وان لم تكن متغايرة والاقرب

ما ذهب اليه المحققون منهم من ان مرجع الكل الى التكوين فانه ان تعلق بالحياة
يسمى احياء وبالموت اماتة وبالصورة تصويرا وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك
فالكل تكوين وانما الخصوص بخصوصية التعلقات والارادة صفة لله تعالى ازلية
قائمة بذاته كرر ذلك تاكيدا وتحقيقا لاثبات صفة قديمة لله تعالى تقتضي تخصيص المكونات
بوجه دون وجه وفي وقت دون وقت لا كما زعمت الفلاسفة من انه تعالى موجب
بالذات لا فاعل بالارادة والاختيار والنجارية من انه مريد بذاته لا بصفته
وبعض المعتزلة من انه مريد بارادة حادثة لا في محل والكرامية من ان ارادته
حادثة في ذاته والدليل على ما ذكرنا الآيات الناطقة باثبات صفة الارادة
والمشيئة لله تعالى مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به وامتناع قيام الحوادث
بذاته تعالى وايضا نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصلح دليل
على كون صانعه قادرا مختارا وكذا حدوثه اذ لو كان صانعه موجبا بالذات لزم
قدمه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة ورؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف
التام بالبصر وهو معنى ادراك الشيء كما هو بحاسة البصر وذلك انا اذا نظرنا الى
البدر ثم غمضنا العين فلا خفاء في انه وان كان منكشفا لدينا في الحالين لكن
انكشافه حال النظر اليه اتم واكمل ولنا بالنسبة اليه في حالة مخصوصة هي المسماة

جائزة في العقل بمعنى ان العقل اذا خلي ونفسه لم يحكم بامتناع
رؤيته ما لم يقم له برهان على ذلك مع ان الاصل عدمه وهذا القدر ضروري
فمن ادعى الامتناع فعليه البيان وقد استدل اهل الحق على امكان
الرؤية بوجهين عقلي وسمعي تقرير الاول انا قاطعون برؤية
الاعيان والاعراض ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض
ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهي اما الوجود او الحدوث او الامكان
اذ لا رابع يشترك بينهما والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم و
الامكان عن عدم ضرورة الوجود والعدم ولا مدخل للعدم في
العلية فتعين الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره فيصح
ان يرى من حيث تحقق علة الصحة وهي الوجود ويتوقف امتناعها
على ثبوت كون الشيء من خواص الممكن شرطا او من خواص الواجب
مانعا وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم
والروائح وغير ذلك وانما لا يرى بناء على ان الله تعالى لم يخلق في العبد
رؤيتها بطريق جري العادة لا بناء على امتناع رؤيتها وحين اعترض
بان الصحة عدمية فلا تستدعي علة مشتركة ولو سلم فالعدم يصلح

علة للعدمي ولو سلم فالواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات كالحرارة
بالشمس والنار فلا تستدعي علة مشتركة ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود
بل وجود كل شيء عينه اجيب بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل
لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا ثم لا يجوز ان يكون خصوصية الجسم
او العرض لان اول ما نرى شبحا من بعيد انما ندرك منه هوية ما دون
خصوصية جوهرية او عرضية او انسانية او فرسية ونحو ذلك وبعد
رؤيته برؤية واحدة متعلقة بهويته قد نقدر على تفصيله الى ما فيه من الجواهر و
الاعراض وقد لا نقدر فمتعلق الرؤية هو كون الشيء له هوية ما وهو المعني
بالوجود واشتراكه ضروري وفيه نظر لجواز ان يكون متعلق الرؤية
هي الجسمية وما يتبعها من الاعراض من غير اعتبار خصوصيته وتقرير
الثاني ان موسى عليه السلام قد سأل الرؤية بقوله رب ارني انظر اليك فلو لم
يكن ممكنا لكان طلبها جهلا بما يجوز في ذات الله تعالى وما لا يجوز او سفها او
عبثا وطلبا للمحال والانبياء منزهون عن ذلك وان الله تعالى قد علق الرؤية
باستقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق بالممكن ممكن لان معناه الا
خبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به والمحال لا يثبت على شيء من التقادير

الممكنة وقد اعترض بوجوه اقواها ان سوال موسى عم كان لاجل قومه حيث قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فسال ليعلموا امتناعها كما علمه هو وبانا لا نم ان المعلق عليه ممكن بل هو استقرار الجبل حال الحركة وهو محال واجيب بان كلا من ذلك خلاف الظاهر ولا ضرورة في ارتكابه على ان القوم ان كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عم ان الرؤية ممتنعة وان كانوا كفارا لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع واياما كان يكون السوال عبثا والاستقرار حال التحرك ايضا ممكن بان يقع السكون بدل الحركة وانما المحال اجتماع الحركة والسكون

واجبة بالنقل وقد ورد الدليل السمعي بايجاب رؤية المؤمنين الله تعالى في دار الآخرة اما الكتاب فقوله تع وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة واما السنة فقوله عم انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وهو مشهور رواه احد وعشرون من اكابر الصحابة رضي الله عنهم واما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية في الآخرة وان الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم وتاويلاتهم واقوى شبههم من العقليات ان الرؤية

مشروطة

مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة من الرائي وثبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون في غاية القرب ولا في غاية البعد واتصال شعاع من الباصرة بالمرئي وكل ذلك محال في حق الله تعالى والجواب منع هذه الاشتراط واليه اشار بقوله فيرى لا في مكان ولا على جهة

ومقابلة او اتصال شعاع او ثبوت مسافة بين الرائي وبين الله تع وقياس الغائب على الشاهد فاسد وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تع ايانا وفيه نظر لان الكلام في الرؤية بحاسة البصر فان قيل لو كان جائز الرؤية والحاسة سليمة لوجب ان يرى والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وانه سفسطة قلنا ممنوع فان الرؤية عندنا بخلق الله تع لا تجب عند اجتماع الشرائط ومن السمعيات قوله تع لا تدركه الابصار والجواب بعد تسليم كون الابصار للاستغراق وافادته عموم السلب لا سلب العموم وكون الادراك هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي انه لا دلالة فيه على عموم الاوقات والاحوال وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها وانما التمدح في ان يمكن رؤيته ولا يرى للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء وان جعلنا الادراك عبارة

عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب والحدود فدلالة الآية على جواز
الرؤية بل تحققها اظهر لان المعنى انه مع كونه مرئيا لا تدركه الابصار
لتعاليه عن التناهي والاتصاف بالحدود والجوانب ومنها ان الآيات
الواردة في سؤال الرؤية مقرونة بالاستنكار والاستعظام والجواب ان ذلك
لتعنتهم وعنادهم في طلبها لا لامتناعها ولا لمنعهم موسى عم عن ذلك كما فعل
حين سألوا ان تجعل لهم الهة فقال بل انتم قوم تجهلون وهذا مشعر
بامكان الرؤية في الدنيا ولهذا اختلف الصحابة في ان النبي عم هل رأى ربه
ليلة المعراج ام لا والاختلاف في الوقوع دليل الامكان واما الرؤية في المنام
فقد حكيت عن كثير من السلف ولا خفاء في انها نوع مشاهدة تكون بالقلب دون
العين والله تعالى خالق لافعال العباد من الكفر والايمان والطاعة والعصيان
لا كما زعمت المعتزلة ان العبد خالق لافعاله وقد كانت الاوائل منهم يتحاشون
عن اطلاق لفظ الخالق على العبد ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك وحين
رأى الجبائي واتباعه ان معنى الكل واحد وهو المخرج من العدم الى الوجود تجاسروا
على اطلاق لفظ الخالق احتج اهل الحق بوجوه الاول ان العبد لو كان خالقا
لافعاله لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان ايجاد الشيء بالقدرة والاختيار لا

لا يكون الا كذلك واللازم باطل فان المشي من موضع الى موضع قد يشتمل على سكنات
متخللة وعلى حركات بعضها اسرع وبعضها ابطأ ولا شعور للماشي بذلك
وليس كذلك هذا ذهولا عن العلم بل لو سئل عنها لم يعلم وذلك في اظهر
افعاله واما اذا تأملت في حركات اعضائه في المشي والاخذ والبطش ونحو ذلك
وما يحتاج اليه من تحريك العضلات وتمديد الاعصاب ونحو ذلك فالامر اظهر
الثاني النصوص الواردة في ذلك كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون اي عملكم على ان
ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير او معمولكم على ان ما موصولة ويشمل الافعال لانا
اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى او للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدري الذي
هو الايجاد والايقاع بل الحاصل بالمصدر الذي هو متعلق الايجاد والايقاع اعني
ما نشاهده من الحركات والسكنات مثلا وللذهول عن هذه النكتة قد يتوهم
ان الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية وكقوله تعالى خالق كل شيء اي ممكن بدلالة
العقل وكقوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق في مقام التمدح بالخالقية وكونها مناطا
لاستحقاق العبادة لا يقال فالقائل بكون العبد خالقا لافعاله يكون من المشركين
دون الموحدين لانا نقول الاشراك هو اثبات الشريك في الالوهية بمعنى وجوب الوجود
كما للمجوس او بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة الاصنام والمعتزلة لا يثبتون ذلك

بل لا نجعل خالقية العبد كخالقية الله تعالى لافتقاره الى الاسباب والآلات
التي هي بخلق الله تعالى الا ان مشايخ ما وراء النهر قد بالغوا في تضليلهم في هذه
المسئلة حتى قالوا ان المجوس اسعد حالا منهم حيث لم يثبتوا الا شريكا واحدا
والمعتزلة اثبتوا شركاء لا تحصى واحتجت المعتزلة بانا نفرق بالضرورة بين
حركة الماشي وحركة المرتعش ان الاولى باختياره دون الثانية وبانه لو كان
الكل بخلق الله تعالى لبطل قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب وهو ظاهر
والجواب ان ذلك انما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب والاختيار اصلا
واما نحن فنثبته على ما حققناه لك وقد يتمسك بانه لو كان خالقا لافعال العباد
لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب والزاني والسارق الى غير ذلك وهذا
جهل عظيم لان المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من اوجده اولا يرون ان
الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض وسائر الصفات في الاجسام ولا يتصف بذلك
وربما يتمسك بقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة
الطير والجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير وهي اي افعال العباد كلها بارادته
ومشيئته قد سبق انهما عندنا عبارة عن معنى واحد وحكمه لا يبعد ان يكون اشارة
الى خطاب التكوين وقضيته اي قضائه وهو عبارة عن الفعل مع زيادة

احكام لا يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به لان الرضا بالقضاء
واجب واللازم باطل لان الرضا بالكفر كفر لانا نقول الكفر مقضي لا قضاء والرضا
انما يجب بالقضاء دون المقضي وتقديره وهو تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد من حسن
وقبح ونفع وضر وما يحويه من زمان او مكان وما يترتب عليه من ثواب وعقاب والمقصود
تعميم ارادة الله تعالى وقدرته لما مر ان الكل بخلق الله تعالى وهو يستدعي القدرة والارادة
لعدم الاكراه والاجبار فان قيل فيكون الكافر مجبورا في كفره والفاسق في فسقه
فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة قلنا ان الله تعالى اراد منهما الكفر والفسق باختيارهما
فلا جبر كما انه علم منهما الكفر والفسق بالاختيار ولم يلزم منه تكليف المحال والمعتزلة
انكروا ارادة الله تعالى للشرور والقبائح حتى قالوا انه اراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته
لا كفره ومعصيته زعما منهم ان ارادة القبيح قبيحة كخلقه وايجاده ونحن نمنع ذلك بل
القبيح كسب القبيح والاتصاف به وعندهم يكون اكثر ما يقع من افعال العباد على خلاف
ارادته وهذا شنيع جدا حكي عن عمرو بن عبيد انه قال ما الزمني احد مثل ما الزمني مجوسي
كان معي في السفينة فقلت له لم لا تسلم فقال ان الله تعالى لم يرد اسلامي فاذا اراد
اسلمت فقلت للمجوسي ان الله تعالى يريد اسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك فقال
المجوسي فانا اكون مع الشريك الاغلب وحكي ان القاضي عبد الجبار الهمداني دخل

على الصاحب بن عباد وعنده الاستاذ ابو اسحق الاسفراني فلما راى الاستاذ
قال سبحان من تنزه عن الفحشآ فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجري في ملكه الا
ما يشآء والمعتزلة اعتقدوا ان الامر يستلزم الارادة والنهي عدم الارادة فجعلوا
ايمان الكافر مرادا وكفره غير مراد ونحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادا ويؤمر به
وقد يكون مرادا وينهى عنه لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تع او لانه لا يسال عما يفعل
الا يرى ان السيد اذا اراد ان يظهر على الحاضرين عصيان عبده يامره بالشيء ولا يريده
منه وقد يتمسك من الجانبين بالآيات وباب التأويل مفتوح على الفريقين وللعباد افعال
اختيارية يثابون بها ان كانت طاعة ويعاقبون عليها ان كانت معصية لا كما زعمت
الجبرية انه لا فعل للعبد اصلا وان حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة عليها ولا
قصد ولا اختيار وهذا باطل لانا نفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش ونعلم
ان الاول باختياره دون الثاني ولانه لو لم يكن للعبد فعل اصلا لما صح تكليفه ولما ترتب
استحقاق الثواب والعقاب على افعاله ولا اسناد الافعال التي تقتضي سابقية القصد والا
ختيار اليه على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام وكتب بخلاف مثل طال الغلام واسود
لونه والنصوص القطعية تنفي ذلك كقوله تع جزاء بما كانوا يعملون وقوله تع فمن
شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر الى غير ذلك فان قيل بعد تعميم علم الله تع وارادته الجبر لازم

قطعا

قطعا لانهما اما ان يتعلقا بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع ولا اختيار مع
الوجوب والامتناع قلنا يعلم ويريد ان العبد يفعله او يتركه باختياره
فلا اشكال فان قيل فيكون فعله الاختياري واجبا او ممتنعا وهو ينافي الاختيار
قلنا ممنوع فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف وايضا منقوض
بافعال الباري تع فان قيل لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار الا كونه موجدا لافعاله
بالقصد والارادة وقد سبق ان الله تع مستقل بخلق الافعال وايجادها ومعلوم
ان المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين قلنا لا كلام في قوة هذا الكلام
ومتانته الا انه لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله تع وبالضرورة ان لقدرة العبد
وارادته مدخلا في بعض الافعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش احتجنا
في التفصي عن هذا المضيق الى القول بان الله تع خالق والعبد كاسب والجمع ان صرف
العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب وايجاد الله تع الفعل عقيب ذلك خلق
والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعل مقدور الله تع
بجهة الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب وهذا القدر من المعنى ضروري وان لم نقدر
على ازيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تع و
ايجاده مع ما فيه للعبد من القدرة والاختيار ولهم في الفرق بينهما عبارات مثل

ان الكسب وقع بآلة والخلق لا بآلة والكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق
لا في محل قدرته والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح فان قيل فقد
اثبتم ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة قلنا ان الشركة ان يجتمع اثنان
على شيء وينفرد كل منهما بما هو له دون الآخر كشركاء القرية والمحلة وكما اذا جعل
العبد خالقا لافعاله والصانع خالقا لسائر الاعراض والاجسام بخلاف ما اذا اضيف
امر الى شيئين بجهتين مختلفتين كالارض تكون ملكا لله تع بجهة التخليق وللعباد
بجهة ثبوت التصرف وكفعل العبد ينسب الى الله تع بجهة الخلق والى العبد بجهة
الكسب فان قيل فكيف كان كسب القبيح قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم بخلاف
خلقه قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حكيم لا يخلق شيئا الا وله عاقبة حميدة وان لم
نطلع عليها فجزمنا بان ما نستقبحه من الافعال قد يكون له فيها حكم ومصالح كما في
خلق الاجسام الخبيثة الضارة المؤلمة بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل
القبيح فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود النهي عنه قبيحا سفها موجبا لاستحقاق العقاب
والذم والحسن منها اي من افعال العباد وهو ما يكون متعلق المدح في العاجل والثواب
في الآجل والاولى ان يفسر بما لا يكون متعلقا للذم والعقاب ليشمل المباح برضاء الله
تع اي بارادته من غير اعتراض والقبيح منها وهو ما يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب

في الآجل ليس برضائه لما عليه من الاعتراض قال الله تع ولا يرضى لعباده
الكفر يعني ان الارادة والمشية والتقدير يتعلق بالكل والرضاء والمحبة
والامر لا يتعلق الا بالحسن دون القبيح والاستطاعة مع الفعل خلافا للمعتزلة
وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل اشارة الى ما ذكره صاحب التبصرة من
انها عرض يخلقه الله تع في الحيوان يفعل بها الافعال الاختيارية وهي علة للفعل
والجمهور على انها شرط لاداء الفعل لا علة وبالجملة هي صفة يخلقها الله تع
عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والآلات وان قصد
فعل الخير خلق الله تع قدرة فعل الخير وان قصد فعل الشر خلق قدرة
فعل الشر وكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب ولهذا
ذم الكافرين بانهم لا يستطيعون السمع واذا كانت الاستطاعة عرضا
وجب ان تكون مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه والا لزم وقوع
الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لما مر من امتناع بقاء الاعراض فان قيل
لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع في امكان تجدد الامثال عقيب الزوال
فمن اين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة قلنا انما ندعي لزوم ذلك اذا كانت
القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة واما اذا جعلتموها المثل المتجدد

المقارن فقد اعترفتم بان القدرة التي بها الفعل لا تكون الا مقارنة ثم
ان ادعيتم انه لا بد لها من امثال سابقة حتى لا يمكن الفعل باول ما يحدث
من القدرة فعليكم البيان واما ما يقال لو فرضنا بقاء القدرة السابقة
الى آن الفعل اما بتجدد الامثال واما باستقامة بقاء الاعراض فان قالوا بجواز
وجود الفعل بها في الحالة الاولى فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل
القدرة وان قالوا بامتناعه لزم التحكم والترجيح بلا مرجح اذ القدرة بحالها
لم تتغير ولم يحدث فيها معنى لاستحالة ذلك على الاعراض فلم صار الفعل بها
في الحالة الثانية واجبا وفي الحالة الاولى ممتنعا ففيه نظر لان القائلين بكون
الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية وبان
كل فعل يجب ان يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث
الفعل في زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط ولانه يجوز ان يمتنع الفعل
في الحالة الاولى لانتفاء الشرط او وجود مانع ويجب في الثانية لتمام الشرائط
مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالين على السواء ومن ههنا ذهب
بعضهم الى انه ان اريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير
فالحق انها مع الفعل والا فقبله واما امتناع بقاء الاعراض فمبني على مقدمات

صعبة البيان وهي ان بقاء الشيء امر محقق زائد عليه وانه يمتنع قيام
العرض بالعرض وانه يمتنع قيامهما معا بالمحل ولما استدل القائلون بكون
الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر
مكلف بالايمان وتارك الصلوة مكلف بها بعد دخول الوقت فلو لم تكن الاستطاعة
متحققة لزم تكليف العاجز وهو باطل اشار الى الجواب بقوله ويقع هذا الاسم يعني
لفظ الاستطاعة على سلامة الاسباب والآلات والجوارح كما في قوله تعالى
ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فان قيل الاستطاعة صفة
للمكلف وسلامة الاسباب والآلات ليست صفة له فكيف يصح تفسيرها بها قلنا
المراد سلامة اسبابه وآلاته والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك حيث يقال
هو ذو سلامة الاسباب الا انه لتركبه لا يشتق منه اسم الفاعل يحمل عليه بخلاف
الاستطاعة وصحة التكليف تعتمد هذه الاستطاعة التي هي سلامة الاسباب
والآلات لا الاستطاعة بالمعنى الاول فان اريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول
فلا نسلم استحالة تكليف العاجز وان اريد بالعجز بالمعنى الثاني فلا نسلم لزومه لجواز ان
يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب والآلات وان لم تحصل حقيقة القدرة
التي بها الفعل وقد يجاب بان القدرة صالحة للضدين عند ابي حنيفة رحمه الله

حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان لا اختلاف
الا في التعلق وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة فالكافر قادر على الايمان المكلف
به الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيّع باختياره صرفها الى الايمان فاستحق الذم والعقاب
ولا يخفى ان في هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل لان القدرة على الايمان
في حال الكفر تكون قبل الايمان لا محالة فان اجيب بان المراد ان القدرة وان صلحت
للضدين لكنها من حيث التعلق باحدهما لا تكون الا معه حتى ان ما يلزم مقارنتها للفعل
هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها للترك هي القدرة المتعلقة به واما نفس
القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدين قلنا هذا مما لا يتصور فيه نزاع بل هو
لغو من الكلام فليتامل ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه سواء كان ممتنعا في نفسه
كجمع الضدين او ممكنا كخلق الجسم واما ما يمتنع بناء على ان الله تعالى علم خلافه او اراد خلافه
كايمان الكافر وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به لكونه مقدور المكلف بالنظر الى
نفسه ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والامر في قوله
تعالى انبئوني باسماء هؤلاء للتعجيز دون التكليف بل ايصال ما لا يطاق من العوارض اليهم
وانما النزاع في الجواز فمنعه المعتزلة بناء على القبح العقلي وجوزه الاشعري لانه لا يقبح
من الله تعالى شيء وقد يستدل بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها على نفي الجواز وتقريره

وقوله تعالى حكاية ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ليس المراد بالتحميل هو التكليف

انه لو كان جائزا لما لزم من فرض وقوعه محال ضرورة ان استحالة اللازم توجب
استحالة الملزوم تحقيقا لمعنى اللزوم لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى وهو محال وهذه نكتة
في بيان استحالة كل ما يتعلق علم الله تعالى وارادته واختياره بعدم وقوعه وحلها انا لا نسلم
ان كل ما يكون ممكنا في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال وانما يجب ذلك لو لم يعرض له الامتناع
بالغير والا لجاز ان يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير الا يرى ان الله تعالى لما اوجد العالم
بقدرته واختياره فعدمه ممكن في نفسه مع انه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول عن علته التامة
وهو محال والحاصل ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر الى ذاته واما بالنظر
الى امر زائد على نفسه فلا نم انه لا يستلزم المحال وما يوجد من الالم في المضروب عقيب ضرب
انسان والانكسار في الزجاج عقيب كسر انسان وقيد بذلك ليصلح محلا للخلاف فانه هل
للعبد صنع فيه ام لا وما اشبهه كالموت عقيب القتل كل ذلك مخلوق الله تعالى لما مر من ان الخالق
هو الله تعالى وحده وان كل الممكنات مستندة اليه بلا واسطة والمعتزلة لما اسندوا بعض الافعال
الى غير الله تعالى قالوا ان كان الفعل صادرا عن الفاعل لا بتوسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة
والا فبطريق التوليد ومعناه ان يوجب فعل الالم الضرب والانكسار من الكسر وليسا بمخلوقين لله تعالى
وعندنا الكل بخلق الله تعالى لا صنع للعبد في تخليقه والاولى ان لا يقيد بالتخليق اذ ما يسمونه متولدات
لا صنع للعبد فيه اصلا اما التخليق فلاستحالته من العبد واما الاكتساب فلاستحالة اكتساب

ماليس قايما بمحل القدرة ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف افعاله الا
ختيارية والمقتول ميت باجله اى الوقت المقدر لموته لا كما زعم بعض المعتزلة من ان
الله تع قد قطع عليه الاجل لنا ان الله تع قد حكم باجال العباد على ما علم من غير تردد
وبانه اذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون واحتج المعتزلة بالاحاديث
الواردة بان بعض الطاعات تزيد فى العمر وبانه لو كان ميتا باجله لما استحق القاتل ذما
ولا عقابا ولا دية ولا قصاصا اذ ليس موت المقتول بخلقه ولا بكسبه والجواب عن الاول
ان الله تع كان يعلم انه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره اربعين سنة لكنه علم انه
يفعلها ويكون عمره سبعون سنة فنسب هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناء على علم الله
تع انه لولاها لما كانت تلك الزيادة وعن الثانى ان وجوب العقاب والضمان على القاتل
تعبدى لارتكابه المنهى وكسبه الفعل الذى يخلق الله تع عقيبه الموت بطريق جرى العادة
فان القتل فعل القاتل كسبا وان لم يكن خلقا والموت قايم بالميت مخلوق لله تع لا صنع
للعبد فيه تخليقا ولا اكتسابا ومبنى هذا على ان الموت وجودى بدليل قوله تع خلق الموت
والحيوة والاكثرون على انه عدمى ومعنى خلق الموت قدره والاجل واحد لا كما زعم الكعبى ان
للمقتول اجلين القتل والموت وانه لو لم يقتل لعاش الى اجله الذى هو الموت ولا كما
زعمت الفلاسفة ان للحيوان اجلا طبيعيا وهو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاى

صرارية الغريزية واجالا اخترامية بحسب الافات والامراض والحرام رزق
لان الرزق اسم لما يسوقه الله الى الحيوان فياكله وذلك قد يكون حلالا وقد يكون
حراما وهذا اولى من تفسيره بما يتغذى به الحيوان لخلوه عن معنى الاضافة الى الله
تع مع انه معتبر فى مفهوم الرزق وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم فسروه تارة بمملوك
ياكله المالك وتارة بما لا يمنع عن الانتفاع به وذلك لا يكون الا حلالا لكن يلزم على الاول
ان لا يكون ما ياكله الدواب رزقا وعلى الوجهين ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه
الله اصلا ومبنى هذا الاختلاف على ان الاضافة الى الله تع معتبرة فى معنى الرزق وانه
لا رازق الا الله وحده وان العبد يستحق الذم والعقاب على اكل الحرام وما يكون
مستندا الى الله لا يكون قبيحا ومرتكبه لا يستحق الذم والعقاب فالجواب ان ذلك
لسوء مباشرته اسبابه وكل يستوفى رزق نفسه حلالا كان او حراما لحصول التغذى
بهما جميعا ولا يتصور ان لا ياكل انسان رزقه او ياكل غيره رزقه لان ما قدره الله
غذاء الشخص يجب ان ياكله ويمتنع ان ياكل غيره واما بمعنى الملك فلا يمتنع والله
يضل من يشاء ويهدى من يشاء بمعنى خلق الضلالة والاهتداء لانه الخالق وحده
وفى التقييدات اشارة الى ان ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق لانه عام فى حق
الكل ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا او تسمية ضالا اذ لا معنى للتعليق

مشيئة الله تع وقد يضاف الهداية الى النبي عم مجازا بطريق التسبب كما تسند الى القرآن
وقد يسند الضلال الى الشيطان مجازا كما يسند الى الاصنام ثم المذكور في كلام المشائخ
ان الهداية عندنا خلق الاهتداء ومثل هداه الله فلم يهتد مجاز عن الدلالة والدعوة
الى الاهتداء وعند المعتزلة بيان طريق الصواب وهو باطل لقوله تع انك لا تهدي من
احببت ولقوله عم اللهم اهد قومي مع انه بين الطريق ودعاهم الى الاهتداء والمشهور
ان الهداية عند المعتزلة هي الدلالة الموصلة الى المطلوب وعندنا الدلالة على طريق يوصل
الى المطلوب سواء حصل الوصول والاهتداء او لم يحصل وما هو الاصلح للعبد فليس ذلك
بواجب على الله والا لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة ولما كان له منة على العباد
واستحقاق شكر في الهداية وافاضة انواع الخيرات لكونها اداء للواجب ولما كان
امتنانه على النبي عم فوق امتنانه على ابي جهل لعنه الله اذ فعل بكل منهما غاية مقدوره
من الاصلح ولما كان لسؤال العصمة والتوفيق وكشف الضراء والبسط في الخصب والرخاء معنى
لان ما لم يفعله في حق كل واحد فهو مفسدة له يجب على الله تركها ولما بقي في قدرته بالنسبة الى مصالح
العباد شيء اذ قد اتى بالواجب ولعمري ان مفاسد هذا الاصل اعني وجوب الاصلح بل اكثر اصول المعتزلة
اظهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى وذلك لقصور نظرهم في المعارف الالهية ورسوخ قياس الغائب على الشاهد

وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين خص البعض لان
منهم من لا يريد الله تع تعذيبه فلا يعذب وتنعيم اهل الطاعة
في القبر بما يعلمه الله ويريده وهذا اولى مما وقع في عامة الكتب من
الاقتصار على اثبات عذاب القبر دون تنعيمه بناء على ان النصوص
الواردة فيه اكثر وعلى ان عامة اهل القبور كفار وعصاة فالتعذيب
بالذكر اجدر وسؤال منكر ونكير وهما ملكان يدخلان القبر فيسألان
العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه قال السيد ابو شجاع ان للصبيان
سؤالا وكذا للانبياء عليهم السلام عند البعض ثابت كل من هذه الامور بالد
لائل السمعية لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق على ما نطقت به النصوص
قال الله تع النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا
آل فرعون اشد العذاب وقال الله تع اغرقوا فادخلوا نارا وقال
النبي عم استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه وقال عم قوله
تع يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحيوة الدنيا وفي الآخرة
نزلت في عذاب القبر اذا قيل له من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول ربي الله
وديني الاسلام ونبيي محمد عم وقال النبي عم اذا قبر الميت اتاه ملكان

اسودان ازرقان يقال لاحدهما المنكر وللآخر النكير الى آخر الحديث قال عليه السلام
القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وبالجملة الاحاديث
الواردة في هذا المعنى وفي كثير من احوال الآخرة متواترة المعنى وان لم يبلغ
آحادها حد التواتر وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض لان
الميت جماد لا حياة له ولا ادراك فتعذيبه محال والجواب انه يجوز ان يخلق
الله تعالى في جميع الاجزاء او في بعضها نوعا من الحياة قدر ما يدرك الم العذاب
او لذة التنعيم وهذا لا يستلزم اعادة الروح الى بدنه ولا ان يتحرك ويضطرب
او يرى اثر العذاب عليه حتى ان الغريق في الماء او المأكول في بطون
الحيوانات او المصلوب في الهواء يعذب وان لم نطلع عليه ومن
تأمل في عجائب ملكه وملكوته وغرائب قدرته وجبروته لم يستبعد
امثال ذلك فضلا عن الاستحالة واعلم انه لما كان احوال القبر مما
هو متوسط بين امر الدنيا والآخرة افردها بالذكر ثم اشتغل ببيان
حقية الحشر وتفاصيل ما يتعلق بامور الآخرة ودليل الكل انها امور
ممكنة اخبر بها الصادق ونطق بها الكتاب والسنة فتكون ثابتة وصرح
بحقية كل منها تحقيقا وتأكيدا واعتناء بشأنه فقال والبعث

هو ان يبعث الله تعالى الموتى من القبور بان يجمع اجزاءهم الاصلية ويعيد الارواح
اليها حق لقوله تعالى ثم انكم يوم القيامة تبعثون وقوله تعالى قل يحييها الذي
انشأها اول مرة الى غير ذلك من النصوص القاطعة الناطقة بحشر الاجساد
وانكره الفلاسفة بناء على امتناع اعادة المعدوم بعينه وهو مع انه لا دليل
لهم عليه يعتد به غير مضر بالمقصود لان مرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية
للانسان ويعيد روحه اليه سواء سمي ذلك اعادة المعدوم بعينه او لم يسم
وبهذا سقط ما قالوا انه لو اكل انسان انسانا بحيث صار جزءا منه فتلك
الاجزاء اما ان تعاد فيهما وهو محال او في احدهما فلا يكون الآخر معادا بجميع
اجزائه وذلك لان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره
والاجزاء المأكولة فضلة في الآكل لا اصلية فان قيل هذا قول بالتناسخ
لان البدن الثاني ليس هو الاول لما ورد في الحديث من ان اهل الجنة
جرد مرد وان الجهنمي ضرسه مثل احد ومن ههنا قال من قال ما من مذهب
الا وللتناسخ فيه قدم راسخ قلنا انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن
الثاني مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول وان سمي مثل ذلك
تناسخا كان نزاعا في مجرد الاسم ولا دليل على استحالة اعادة الروح الى

على رؤوس الخلائق هؤلاء الذين كذبوا على ربهم الا لعنة الله على الظالمين
والحوض حق لقوله تع انا اعطيناك الكوثر ولقوله عم حوضي مسيرة شهر وزواياه
سواء وماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه اكثر
من نجوم من يشرب منها فلا يظمأ ابدا والاحاديث فيه كثيرة والصراط
حق وهو جسر ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف
يعبره اهل الجنة وتزل به اقدام اهل النار وانكره اكثر المعتزلة لانه لا يمكن
العبور عليه وان امكن فهو تعذيب للمؤمنين والجواب ان الله تع
قادر ان يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين حتى ان منهم من يجوزه
كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابة ومنهم كالجواد الى غير ذلك مما ورد
في الحديث والجنة والنار حق لان الآيات والاحاديث الواردة في اثباتهما
اشهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى تمسك المنكرون بان الجنة موصوفة
بان عرضها كعرض السماء والارض وهذا في عالم العناصر محال وفي عالم
الافلاك او عالم آخر خارج عنه مستلزم لجواز الخرق والالتيام وهو باطل
قلنا هذا مبني على اصلكم الفاسد وقد تكلمنا عليه في موضعه وهما اي الجنة
والنار مخلوقتان الآن موجودتان تكرير وتأكيد وزعم اكثر المعتزلة

مثل هذا البدن بل الادلة قائمة على حقيته سواء سمي تناسخا او لا والوزن حق
لقوله تع والوزن يومئذ الحق والميزان عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال
والعقل قاصر عن ادراك كيفيته وانكره المعتزلة لان الاعمال اعراض
ان امكن اعادتها لم يمكن وزنها ولانها معلومة لله تع فوزنها عبث
والجواب انه قد ورد في الحديث ان كتب الاعمال هي التي توزن فلا اشكال
وعلى تقدير تسليم كون افعال الله تع معللة بالاغراض لعل في الوزن حكمة
لا نطلع عليها وعدم اطلاعنا على الحكمة لا يوجب العبث والكتاب المثبت
فيه طاعات العباد ومعاصيهم يؤتى للمؤمنين بايمانهم وللكفار بشمائلهم
ووراء ظهورهم حق لقوله تع ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا
وقوله تع فاما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا
وسكت عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب وانكره المعتزلة زعما منهم انه عبث
والجواب ما مر والسؤال حق لقوله عم يدني المؤمن فيضع عليه كنفه ويستره
فيقول اتعرف ذنب كذا اتعرف ذنب كذا فيقول نعم اي رب حتى قرره
بذنوبه وراى في نفسه انه قد هلك قال سترتها عليك في الدنيا وانا اغفرها
لك اليوم فيعطى كتاب حسناته واما الكفار والمنافقون فينادى بهم

أنهما إنما تخلقان يوم الجزاء لنا قصة آدم وحواء وإسكانهما في
الجنة ولا صارف عن الظاهر في إعدادهما مثل أعدت للمتقين وأعدت
للكافرين إذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر فإن عورض
بمثل قوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الأرض
ولا فسادا قلنا يحتمل الحال والاستمرار ولو سلم فقصة آدم تبقى
سالمة عن المعارض قالوا لو كانتا موجودتين لما جاز هلاك أكل الجنة
لقوله تعالى أكلها دائم لكن اللازم باطل لقوله تعالى كل شيء هالك إلا وجهه
قلنا لا خفاء في أنه لا يمكن دوام أكل الجنة بعينه وإنما المراد بالدوام أنه
إذا فني منه شيء جيء ببدله وهذا لا ينافي الهلاك لحظة على أن الهلاك
لا يستلزم الفناء بل يكفي الخروج عن الانتفاع ولو سلم فيجوز أن يكون
المراد أن كل ممكن فهو هالك في حد ذاته بمعنى أن الوجود الإمكاني بالنظر إلى
الوجود الواجبي بمنزلة العدم لا تفنيان ولا يفنى أهلهما أي دائمتان باقيتان
لا يطرأ عليهما عدم مستمر لقوله تعالى في حق الفريقين خالدين فيها أبدا
وأما ما قيل من أنهما تهلكان ولو لحظة تحقيقا لقوله تعالى كل شيء
هالك إلا وجهه فلا ينافي البقاء بهذا المعنى على أنك قد عرفت أنه لا دلالة

في الآية على الفناء وذهب الجهمية إلى أنهما تفنيان ويفنى أهلهما
وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والإجماع ليس عليه شبهة فضلا
عن حجة والكبيرة قد اختلف الروايات فيها فروي عن ابن عمر رضي الله عنه
أنها تسعة الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا
والفرار عن الزحف والسحر وأكل مال اليتيم وعقوق الوالدين
المسلمين والإلحاد في الحرم وزاد أبو هريرة رضي الله عنه أكل الربا
وزاد علي رضي الله عنه السرقة وشرب الخمر وقيل كل ما كان مفسدته
مثل مفسدة شيء مما ذكر أو أكثر منه وقيل كل ما توعد عليه الشارع بخصوصه
وقيل كل معصية أصر عليها العبد فهي كبيرة وكل ما استغفر عنها فهي
صغيرة وقال صاحب الكفاية الحق أنهما اسمان إضافيان لا يعرفان
بذاتهما فكل معصية أضيفت إلى ما فوقها فهي صغيرة وإن أضيفت إلى ما دونها
فهي كبيرة والكبيرة المطلقة هي الكفر إذ لا ذنب أكبر منه وبالجملة المراد
ههنا أن الكبيرة التي هي غير الكفر لا تخرج العبد المؤمن من الإيمان لبقاء
التصديق الذي هو حقيقة الإيمان خلافا للمعتزلة حيث زعموا أن
مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وهذا هو المنزلة بين المنزلتين

بناء على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان ولا تدخله اي العبد المؤمن
في الكفر خلافا للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة بل
الصغيرة ايضا كافر وانه لا واسطة بين الايمان والكفر لنا وجوه
الاول ما سيجيء من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبي فلا يخرج
المؤمن عن الاتصاف به الا بما ينافيه ومجرد الاقدام على الكبيرة
لغلبة شهوة او حمية او انفة او كسل خصوصا اذا اقترن به خوف
العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة لا ينافيه نعم اذا كان
بطريق الاستحلال او الاستخفاف كان كفرا لكونه علامة للتكذيب
ولا نزاع في ان من المعاصي ما جعله الشارع امارة للتكذيب وعلم كونه
كذلك بالادلة الشرعية كسجود الصنم والقاء المصحف في القاذورات
والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما ثبت بالادلة انه كفر وبهذا ينحل
ما يقال ان الايمان اذا كان عبارة عن التصديق والاقرار ينبغي
ان لا يصير المقر المصدق كافرا بشيء من افعال الكفر والفاظه ما لم يتحقق
منه التكذيب او الشك الثاني الآيات والاحاديث الناطقة باطلاق
المؤمن على العاصي كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص

وقوله

وقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا وقوله تعالى وان
طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الآية وهي كثيرة الثالث اجماع الامة
من عصر النبي عليه السلام الى يومنا هذا بالصلاة على من مات من اهل القبلة
من غير توبة والدعاء والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد
الاتفاق على ان ذلك لا يجوز لغير المؤمن احتجت المعتزلة بوجهين الاول
ان الامة بعد اتفاقهم على ان مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا في انه مؤمن وهو
مذهب اهل السنة او كافر وهو قول الخوارج او منافق وهو قول
الحسن البصري فاخذنا بالمتفق عليه وتركنا المختلف فيه وقلنا هو فاسق
ليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق والجواب ان هذا احداث للقول
المخالف لما اجمع عليه السلف من عدم المنزلة بين المنزلتين
فيكون باطلا الثاني انه ليس بمؤمن لقوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان
فاسقا جعل المؤمن مقابلا للفاسق وقوله عليه السلام لا يزني الزاني
وهو مؤمن وقوله لا ايمان لمن لا امانة له ولا كافر لما تواتر من
ان الامة كانوا لا يقتلونه ولا يجرون عليه احكام المرتدين ويدفنونه
في مقابر المسلمين والجواب ان المراد بالفاسق في الآية هو الكافر

فان الكفر من اعظم الفسوق والحديث وارد على سبيل التغليظ
والمبالغة في الزجر عن المعاصي بدليل الآيات والاحاديث الدالة
على ان الفاسق مؤمن حتى قال عم لابي ذر لما بالغ في السؤال وان
زنى وسرق على رغم انف ابي ذر واحتج الخوارج بالنصوص الظاهرة في ان الفاسق
كافر كقوله تع ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله تع
ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون وقوله عم من ترك الصلوة متعمدا
فقد كفر وفي ان العذاب مختص بالكافر كقوله تع ان العذاب على من كذب
وتولى لا يصلها الا الاشقى الذي كذب وتولى ان الخزي اليوم والسوء
على الكافرين الى غير ذلك والجواب انها متروكة الظاهر للنصوص القاطعة
على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر وللاجماع المنعقد على ذلك على ما مر والخوارج
خوارج عما انعقد عليه الاجماع فلا اعتداد بهم والله لا يغفر ان يشرك به باجماع
المسلمين لكنهم اختلفوا في انه هل يجوز عقلا ام لا فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا
وانما علم عدمه بدليل السمع وبعضهم الى انه يمتنع عقلا لان قضية الحكمة التفرقة
بين المسيء والمحسن والكفر نهاية في الجناية لا يحتمل الاباحة ورفع الحرمة اصلا
فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة وايضا الكافر يعتقده حقا ولا يطلب له عفوا

ومغفرة فلم يكن العفو عنه حكمة وايضا هو اعتقاد الابد فيوجب جزاء الابد
وهذا بخلاف سائر الذنوب ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر
والكبائر مع التوبة او بدونها خلافا للمعتزلة وفي تقرير الحكم ملاحظة للآية
الدالة على ثبوته والآيات والاحاديث في هذا كثيرة والمعتزلة
يخصصونها بالصغائر وبالكبائر المقرونة بالتوبة وتمسكوا بوجهين الاول
الآيات والاحاديث الواردة في وعيد العصاة والجواب انها على تقدير عمومها
انما تدل على الوقوع دون الوجوب وقد كثرت النصوص في العفو
فيخصص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد وزعم بعضهم ان
الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تع والمحققون على خلافه كيف وهو تبديل
للقول وقد قال الله تع ما يبدل القول لدي الثاني ان المذنب اذا علم انه لا يعاقب
على ذنبه كان ذلك تقريرا له على الذنب واغراء للغير عليه وهذا ينافي حكمة
ارسال الرسل والجواب ان مجرد جواز العفو لا يوجب ظن عدم
العقاب فضلا عن العلم كيف والعمومات الواردة في الوعيد المقرونة
بغاية من التهديد ترجح جانب الوقوع بالنسبة الى كل واحد وكفى به زاجرا
ويجوز العقاب على الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة ام لا

تحت قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ولقوله تعالى لا يغادر صغيرة
ولا كبيرة الا احصاها والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة الى
غير ذلك من الآيات والاحاديث وذهب بعض المعتزلة الى
انه اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لا بمعنى انه يمتنع عقلا بل بمعنى
انه لا يجوز ان يقع لقيام الادلة السمعية على انه لا يقع كقوله تعالى ان تجتنبوا
كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم واجيب بان الكبيرة المطلقة هي
الكفر لانه الكامل وجمع الاسم بالنظر الى انواع الكفر وان كان الكل
ملة واحدة في الحكم او الى افراده القائمة بافراد المخاطبين على ما تمهد
من قاعدة ان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد بالآحاد كقولنا ركب القوم
دوابهم ولبسوا ثيابهم والعفو عن الكبيرة هذا مذكور فيما سبق الا انه
اعاده ليعلم ان ترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو كما
يطلق لفظ المغفرة وليتعلق به قوله اذا لم تكن عن استحلال والاستحلال
كفر لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق وبهذا يؤول النصوص
الدالة على تخليد العصاة في النار او على سلب اسم الايمان عنهم
والشفاعة ثابتة للرسل والاخيار في حق اهل الكبائر خلافا للمعتزلة وهذا

مبني على ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون التوبة فالشفاعة اولى
وعندهم لما لم يجز لم تجز لنا قوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات
وقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين فان اسلوب هذا الكلام يدل
على ثبوت الشفاعة في الجملة والا لما كان لنفي نفعها عن الكافرين عند
القصد الى تقبيح حالهم وتحقيق يأسهم معنى لان مثل هذا المقام يقتضي
ان يوسموا بما يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم وليس المراد ان تعليق الحكم بالكافر
يدل على نفيه عما عداه حتى يرد عليه انه انما يقوم حجة على من يقول بمفهوم المخالفة
وقوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وهو مشهور بل الاحاديث
في باب الشفاعة متواترة المعنى واحتجت المعتزلة بمثل قوله تعالى واتقوا يوما
لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة وقوله تعالى وما للظالمين
من حميم ولا شفيع يطاع والجواب بعد تسليم دلالتها على العموم في الا
شخاص والازمان والاحوال انه يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين
الادلة ولما كان اصل العفو والشفاعة ثابتا بالادلة القطعية من الكتاب
والسنة والاجماع قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر
بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب وكلاهما فاسد اما الاول فلان

التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب
عندهم فلا معنى للعفو واما الثاني فلان النصوص الدالة على الشفاعة
بمعنى طلب العفو عن الجناية واهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون
في النار وان ماتوا من غير توبة لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره
ونفس الايمان عمل خير لا يمكن ان يرى جزاؤه قبل دخول النار ثم يدخل
النار لانه باطل بالاجماع فتعين الخروج عن النار ولقوله تعالى وعد الله
المؤمنين والمؤمنات جنات وقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات
كانت لهم جنات الفردوس الى غير ذلك من النصوص الدالة على كون المؤمن
من اهل الجنة مع ما سبق من الادلة القاطعة على ان العبد لا يخرج بالمعصية عن
الايمان وايضا الخلود في النار من اعظم العقوبات وقد جعل جزاء الكفر
الذي هو اعظم الجنايات فلو جوزي به غير الكافر كان زيادة على قدر الجناية
فلا يكون عدلا وذهب المعتزلة الى ان من دخل النار فهو خالد فيها لانه
اما كافر او صاحب كبيرة مات بلا توبة اذ المعصوم والتائب وصاحب
الصغيرة اذا اجتنب الكبائر ليسوا من اهل النار على ما سبق من اصولهم
والكافر مخلد بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة بلا توبة بوجهين احدهما انه

يستحق العذاب وهو مضرة خالصة دائمة فينافي استحقاق
الثواب الذي هو منفعة خالصة دائمة والجواب منع قيد الدوام
بل منع الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه وهو الاستيجاب
وانما فضل منه والعذاب عدل فان شاء عفاه وان شاء عذبه ثم يدخله
الجنة الثاني النصوص الدالة على الخلود كقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا
فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده
يدخله نارا خالدا فيها وقوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته
فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والجواب ان قاتل المؤمن
لكونه مؤمنا لا يكون الا الكافر وكذا من تعدى جميع الحدود وكذا
من احاطت به خطيئته وشملته من كل الجانب ولو سلم فالخلود
قد يستعمل في المكث الطويل كقولهم سجن مخلد ولو سلم تعارض بالنصوص
الدالة على عدم الخلود كما مر والايمان في اللغة التصديق اي اذ
عان حكم المخبر وقبوله وجعله صادقا افعال من الامن كان حقيقة
امن به امنه التكذيب والمخالفة يتعدى باللام كما في قوله تعالى حكاية
وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق وبالباء كما في قوله عم الايمان ان

باالله الحديث اي التصديق وليس حقيقة التصديق ان تقع في القلب
نسبة الصدق الى الخبر او المخبر من غير اذعان وقبول بل هو اذعان
وقبول لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم على ما صرح به الامام الغزالي رضي الله عنه
وبالجملة المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن وهو معنى التصديق
المقابل للتصور حيث يقال في اوائل علم الميزان العلم اما تصور واما
تصديق صرح بذلك رئيسهم ابن سينا فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار
كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة ان عليه شيئا من امارات التكذيب
والانكار كما اذا فرضنا ان احدا صدق بجميع ما جاء به النبي عم واقر به
وعمل ومع ذلك شد الزنار بالاختيار او سجد للصنم بالاختيار نجعله
كافرا لما ان النبي عم جعل ذلك علامة التكذيب والانكار وتحقيق
هذا المقام على ما ذكرت يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات
الموردة في مسئلة الايمان واذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم
ان الايمان في الشرع هو التصديق بما جاء من عند الله اي تصديق
النبي عم بالقلب في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله تع اجمالا
فانه كاف في الخروج عن عهدة الايمان ولا ينحط درجته عن الايمان

التفصيلي فالمشرك المصدق بوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمنا
الا بحسب اللغة دون الشرع لاخلاله بالتوحيد واليه الاشارة
بقوله تع وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون والاقرار به اي باللسان
الا ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط اصلا والاقرار قد يحتمله كما
في حالة الاكراه فان قيل قد لا يبقى التصديق كما في حالة النوم والغفلة
قلنا التصديق باق في القلب والذهول انما هو عن حصوله ولو سلم
فالشارع جعل المحقق الذي لم يطرء عليه ما يضاده في حكم الباقي حتى كان المؤمن
اسما لمن آمن في الحال او في الماضي ولم يطرء عليه ما هو علامة التكذيب
هذا الذي ذكره من ان الايمان هو التصديق والاقرار مذهب بعض العلماء
وهو اختيار الامام شمس الائمة وفخر الاسلام وذهب جمهور المحققين
الى انه التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا
لما ان تصديق القلب امر باطن لا بد له من علامة فمن صدق
بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله تع وان لم يكن مؤمنا في احكام
الدنيا ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس وهذا
هو اختيار الشيخ ابي منصور رحمه الله والنصوص معاضدة لذلك قال الله

أولئك كتب في قلوبهم الإيمان وقوله تعالى وقلبه مطمئن بالإيمان وقال الله تعالى
ولما يدخل الإيمان في قلوبكم وقال عليه السلام اللهم ثبت قلبي على دينك وقال عليه السلام
لأسامة حين قتل من قال لا إله إلا الله هلا شققت قلبه فإن قلت
نعم الإيمان هو التصديق لكن أهل اللغة لا يعرفون منه إلا التصديق
باللسان والنبي وأصحابه كانوا يقنعون من المؤمن بكلمة الشهادة
ويحكمون بإيمانه من غير استفسار عما في قلبه قلت لا خفاء في أن المعتبر
في التصديق عمل القلب حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق
لمعنى أو وضعه لمعنى غير التصديق القلبي لم يحكم أحد من أهل اللغة
والعرف بأن المتلفظ بكلمة صدقت مصدق للنبي عليه السلام مؤمن به ولهذا
صح نفي الإيمان عن بعض المقرين باللسان قال الله تعالى ومن الناس
من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين وقال الله تعالى قالت
الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا وأما المقر باللسان
وحده فلا نزاع في أنه يسمى مؤمنا لغة ويجري عليه أحكام الإيمان ظاهرا
وإنما النزاع في كونه مؤمنا فيما بينه وبين الله تعالى والنبي عليه السلام ومن بعده
كما كانوا يحكمون بإيمان من تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق

فدل

فدل على أنه لا يكفي في الإيمان فعل اللسان وأيضا الإجماع منعقد
على إيمان من صدق بقلبه وقصد الإقرار باللسان ومنعه منه مانع
من خرس ونحوه فظهر أن ليست حقيقة الإيمان مجرد كلمة الشهادة على
ما زعمت الكرامية ولما كان مذهب جمهور المتكلمين والمحدثين
والفقهاء أن الإيمان تصديق بالجنان وإقرار باللسان وعمل بالأركان
أشار إلى نفيه بقوله فأما الأعمال أي الطاعات فهي تتزايد
في نفسها والإيمان لا يزيد ولا ينقص فههنا مقامان الأول أن الأ
عمال غير داخلة في الإيمان لما مر من أن حقيقة الإيمان هو التصديق
ولأنه قد ورد في الكتاب والسنة عطف الأعمال على الإيمان كقوله
تعالى إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات مع القطع بأن العطف
يقتضي المغايرة وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه وورد أيضا
جعل الإيمان شرط صحة الأعمال كما في قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات
وهو مؤمن مع القطع بأن المشروط لا يدخل في الشرط لامتناع
اشتراط الشيء بنفسه وورد أيضا إثبات الإيمان لمن ترك بعض
الأعمال كما في قوله تعالى وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا على ما مر

مع القطع بانه لا تحقق للشيء بدون ركنه ولا يخفى ان هذه الوجوه
انما تقوم حجة على من يجعل الطاعة ركنا من حقيقة الايمان بحيث ان
تاركها لا يكون مؤمنا كما هو رأي المعتزلة لا على رأي من ذهب الى
انها ركن من الايمان الكامل بحيث لا يخرج تاركها من حقيقة الايمان
كما هو مذهب الشافعي وقد سبق تمسك المعتزلة بالوجوه الثلاثة
فيما سبق والتمام الكلام ان حقيقة الايمان لا تزيد ولا تنقص
لما مر من انه التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان وهذا
لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل له حقيقة التصديق
فسواء اتى بالطاعات او ارتكب المعاصي فتصديقه باق على
حاله لا تغير فيه اصلا والايات الدالة على زيادة الايمان محمولة
على ما ذكره ابو حنيفة من انهم كانوا آمنوا في الجملة ثم يأتي فرض بعد
فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص وحاصله انه كان يزيد بزيادة
ما يجب الايمان به وهذا لا يتصور في غير عصر النبي عم وفيه نظر لان الا
طلاع على تفاصيل الفرائض ممكن في غير عصر النبي عم والايمان واجب
اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا خفاء في ان الا

ايمان

ايمان التفصيلي ازيد بل اكمل وما ذكر من ان الايمان الاجمالي لا ينحط
عن درجته فانما هو في الاتصاف باصل الايمان وقيل ان الثبات
والدوام على الايمان زيادة عليه في كل ساعة وحاصله انه يزيد بزيادة
الازمان لما انه عرض لا يبقى الا بتجدد الامثال وفيه نظر لان حصول
المثل بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة في شيء كما في سواد الجسم
مثلا وقيل المراد زيادة ثمرته واشراق نوره وضيائه في القلب
فانه يزيد بالاعمال وينقص بالمعاصي ومن ذهب الى ان الاعمال جزء
من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر ولهذا قيل ان هذه
المسئلة فرع مسئلة كون الطاعات من الايمان وقال بعض
المحققين لا نسلم ان حقيقة التصديق لا يقبل الزيادة والنقصان
بل يتفاوت قوة وضعفا للقطع بان تصديق آحاد الامة ليس
كتصديق النبي عم ولهذا قال ابراهيم عم ولكن ليطمئن قلبي بقي ههنا
بحث آخر وهو ان بعض القدرية ذهب الى ان الايمان هو المعرفة
واطبق علماؤنا على فساده لان اهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد عم
كما كانوا يعرفون ابناءهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق ولان في

من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وانما ينكر عنادا واستكبارا
قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم فلا بد من بيان الفرق بين
معرفة الاحكام واستيقانها وبين التصديق بها واعتقادها ليصح كون
الثاني ايمانا دون الاول والمذكور في كلام بعض المشايخ ان التصديق
عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يثبت
باختيار المصدق ولهذا يثاب عليه ويجعل رأس العبادات بخلاف
المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة
انه جدار او حجر وهذا ما ذكره بعض المحققين من ان التصديق هو ان تنسب
باختيارك الصدق الى المخبر حتى لو وقع ذلك في القلب من غير اختيارك
لم يكن تصديقا وان كان معرفة وهذا مشكل لان التصديق من اقسام
العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية لانا اذا
تصورنا النسبة بين الشيئين وشككنا في انها بالاثبات او بالنفي ثم اقيم
البرهان على ثبوتها فالذي يحصل لنا هو الاذعان والقبول لتلك النسبة
وهو معنى التصديق والحكم والاثبات والايقاع نعم تحصيل تلك الكيفية يكون
بالاختيار في مباشرة الاسباب وصرف النظر ورفع الموانع ونحو ذلك

وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان وكان هذا هو المراد بكونه
كسبيا اختياريا ولا تكفي المعرفة فيه لانها قد تكون بدون ذلك
نعم يلزم ان تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا ولا بأس
بذلك لانه حينئذ يحصل المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن وليس الايمان
والتصديق سوى ذلك وحصوله للكفار المعاندين المستكبرين ممنوع
وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم يكون بانكارهم باللسان واصرارهم
على العناد والاستكبار وبما هو من علامات التكذيب والانكار
والايمان والاسلام واحد لان الاسلام هو الخضوع والانقياد
بمعنى قبول الاحكام والاذعان وذلك حقيقة التصديق على ما مر
ويؤيده قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها
غير بيت من المسلمين وبالجملة لا يصح في الشرع ان يحكم على احد بانه
مؤمن وليس بمسلم او مسلم وليس بمؤمن ولا نعني بوحدتهما سوى هذا
وظاهر كلام المشايخ انهم ارادوا عدم تغايرهما بمعنى انه لا ينفك
احدهما عن الاخر لا الاتحاد بحسب المفهوم لما ذكر في الكفاية من ان
الايمان هو تصديق الله تعالى فيما اخبر من اوامره ونواهيه والاسلام

هو الانقياد والخضوع للالوهية وذا لا يتحقق الا بقبول الامر
والنهي فالايمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران ومن اثبت
المغايرة يقال له اما حكم من آمن ولم يسلم او اسلم ولم يؤمن فان
اثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للآخر والا ظهر بطلان قوله فان قيل
قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا صريح
في تحقق الاسلام بدون الايمان قلنا المراد ان الاسلام المعتبر في
الشرع لا يوجد بدون الايمان وهو في الآية بمعنى انقياد الظاهر من غير
انقياد الباطن بمنزلة المتلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب
الايمان فان قيل قوله عم الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان
محمدا رسول الله وتقيم الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم رمضان
وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا دليل على ان الاسلام هو الا
عمال لا التصديق القلبي فلا يكون الايمان والاسلام واحدا قلنا
المراد ان ثمرات الاسلام وعلاماته ذلك كما قال النبي عم لقوم
وفدوا عليه اتدرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله
اعلم قال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام

اي يدل الجواب الواحد للسؤالين عن الايمان والاسلام واحد م

الصلوة وايتاء الزكوة وصوم رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس وكما
قال عم الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادنا
ها اماطة الاذى عن الطريق واذا وجد من العبد التصديق والاقرار صح
له ان يقول انا مؤمن حقا لتحقق الايمان ولا ينبغي ان يقول انا مؤمن
ان شاء الله لانه ان كان للشك فهو كفر لا محالة وان كان للتادب واحالة
الامور الى مشية الله تعالى او للشك في العاقبة والمآل لا في الآن
والحال او للتبرك بذكر الله تعالى او التبري عن تزكية نفسه والاعجاب
بحاله فالاولى تركه لما انه يوهم بالشك ولهذا قال لا ينبغي دون
ان يقول لا يجوز لانه اذا لم يكن للشك فلا معنى لنفي الجواز كيف
وقد ذهب اليه الكثير من السلف حتى الصحابة والتابعين وليس هذا
مثل قولك انا شاب ان شاء الله تعالى لان الشباب ليس من الافعال
المكتسبة ولا مما يتصور البقاء عليه في العاقبة والمآل ولا مما
يحصل به تزكية النفس والاعجاب بل مثل قولك انا زاهد متق ان
شاء الله تعالى وذهب بعض المحققين الى ان الحاصل للعبد هو
حقيقة التصديق الذي به يخرج عن الكفر لكن التصديق في نفسه قابل

للشدة والضعف وحصول التصديق الكامل المنجي المشار اليه بقوله
تعالى اولئك هم المؤمنون حقا لهم مغفرة واجر عظيم انما هو في مشية الله
تعالى ولما نقل عن بعض الاشاعرة انه يصح ان يقال انا مؤمن ان شاء
الله تعالى بناء على ان العبرة في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخا
تمة حتى ان المؤمن السعيد من مات على الايمان وان كان طول عمره على الكفر
والعصيان والكافر الشقي من مات على الكفر نعوذ بالله تعالى وان كان
طول عمره على التصديق والطاعة على ما اشير اليه بقوله تعالى في حق ابليس
وكان من الكافرين وبقوله عم السعيد من سعد في بطن امه والشقي
من شقي في بطن امه اشار الى ابطال ذلك بقوله والسعيد قد يشقى بان
يرتد بعد الايمان نعوذ بالله من ذلك والشقي قد يسعد بان يؤمن بعد الكفر
والتغير يكون على السعادة والشقاوة دون الاسعاد والاشقاء
وهما من صفات الله تعالى لما ان الاسعاد تكوين السعادة والاشقاء
تكوين الشقاوة ولا تغير على الله تعالى ولا على صفاته لما مر من ان
القديم لا يكون محلا للحوادث والحق انه لا خلاف في المعنى لانه ان
اريد بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى فهو حاصل في الحال وان

اريد ما يترتب عليه النجاة والثمرات فهو في مشية الله تعالى لا قطع بحصوله
في الحال فمن قطع بالحصول اراد الاول ومن فوض الى مشية الله تعالى
اراد الثاني وفي ارسال الرسل جمع رسول فعول من الرسالة وهي
سفارة العبد بين الله تعالى وبين ذوي الالباب من خليقته ليزيح الله بها
عللهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والاخرة وقد
عرفت معنى الرسول والنبي عم في صدر الكتاب حكمة اي مصلحة
وعاقبة حميدة وفي هذا اشارة الى ان الارسال واجب لا بمعنى الوجوب
على الله تعالى بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من المصالح والحكم
وليس بممتنع كما زعمت السمنية والبراهمة ولا بممكن يستوي طرفاه
كما ذهب اليه بعض المتكلمين ثم اشار الى وقوع الارسال وفايدته
وطريق ثبوته وتعيين بعض من ثبتت رسالته فقال وقد ارسل الله
رسلا من البشر الى البشر مبشرين لاهل الايمان والطاعة بالجنة
والثواب ومنذرين لاهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب فان
ذلك مما لا طريق للعقل اليه وان كان لا يتيسر الا لواحد بعد واحد
ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من امور الدنيا فان الله خلق الجنة

والنار وأعد فيهما الثواب والعقاب وتفاصيل احوالهما وطريق الوصول
الى الأول والاحتراز عن الثاني مما لا يستقل به العقل وكذا خلق الأجسام
النافعة والضارة ولم يجعل للعقول والحواس الاستقلال بمعرفتهما
وكذا جعل القضايا منها ما هي ممكنات لا طريق الى الجزم باحد جانبيه
ومنها ما هي واجبات او ممتنعات لا يظهر للعقل الا بعد نظر دائم وبحث
كامل بحيث لو اشتغل الانسان به لتعطل اكثر مصالحه فكان من فضل
الله تعالى ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك كما قال الله تعالى وما ارسلناك
الا رحمة للعالمين وايدهم اي الانبياء عم بالمعجزات الناقضات للعادات
جمع معجزة وهي امر يظهر بخلاف العادة على يدي مدعي النبوة عند تحدي
المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله وذلك لانه لولا التا
ييد بالمعجزة لما وجب قبول قوله ولما بان الصادق في دعوى الرسالة
عن الكاذب فيها وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جري
العادة بان الله يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة وان كان
عدم خلق العلم ممكنا في نفسه وذلك كما اذا ادعى احد بمحضر من الجماعة
انه رسول هذا الملك اليهم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من
مكانك

مكانك ثلث مرات ففعل الملك ذلك يحصل للجماعة علم ضروري عادي
بصدقه في مقالته وان كان الكذب ممكنا في نفسه فان الامكان الذاتي
بمعنى التجويز العقلي لا ينافي حصول العلم القطعي كعلمنا بان جبل
احد لم ينقلب ذهبا مع امكانه في نفسه فكذا هاهنا يحصل العلم بصدقه
بموجب العادة لانها احد طرق العلم كالحس ولا يقدح في ذلك العلم امكان
احتمال كون المعجزة من غير الله تعالى او كونها لا لغرض التصديق او كونها
لتصديق الكاذب الى غير ذلك من الاحتمالات كما لا يقدح في العلم الضروري
الحسي بحرارة النار امكان عدم الحرارة للنار بمعنى انه لو قدر عدمها
لم يلزم منه محال واول الانبياء آدم عم وآخرهم محمد عم اما نبوة آدم عم
فبالكتاب الدال على انه امر ونهي مع القطع بانه لم يكن في زمنه نبي آخر
فهو بالوحي لا غير وكذا السنة والاجماع فالانكار بنبوته على ما نقل عن البعض
يكون كفرا واما نبوة محمد عم فلانه ادعى النبوة واظهر المعجزة اما دعوى
النبوة فقد علم بالتواتر واما اظهار المعجزة فلوجهين احدهما انه اظهر كلام
الله تعالى وتحدى به البلغاء مع كمال بلاغتهم فعجزوا عن معارضته باقصر سورة
منه مع تهالكهم على ذلك حتى خاطروا بمهجهم واعرضوا عن المعارضة بالحروف الى

المنازعة بالسيوف ولم يعن احد منهم مع توفر الدواعي الاتيان بشيء مما يدانيه
فدل ذلك قطعا انه من عند الله تعالى وعلم به صدق دعوى النبي عم علما عاديا
لا يقدح فيه شيء من الاحتمالات العقلية على ما هو شان سائر العلوم العادية
وثانيهما انه نقل عنه من الامور الخارقة للعادة ما بلغ القدر المشترك منه
اعني ظهور المعجزة حد التواتر وان كانت تفاصيلها آحادا كشجاعة علي وجود
حاتم فان كلا منهما يثبت بالتواتر وان كانت تفاصيله آحادا وهي مذكورة في كتب
السير وقد استدل ارباب البصائر على نبوته بوجهين احدهما ما تواتر من احواله
قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها واخلاقه العظيمة واحكامه الحكيمة واقدامه
حين تحجم الابطال ووثوقه بعصمة الله تعالى في جميع الاحوال وثباته على حاله لدى
الاهوال بحيث لم تجد اعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه مطعنا
ولا الى القدح فيه سبيلا فان العقل يجزم بامتناع هذه الامور في غير الانبياء
وان يجمع الله تعالى هذه الكمالات في حق من يعلم انه يفتري عليه ثم يمهله ثلثا و
عشرين سنة ثم يظهر دينه على سائر الاديان وينصره على اعدائه ويحيي آثاره
بعد موته الى يوم القيمة وثانيهما انه ادعى ذلك الامر العظيم بين اظهر قوم لا كتاب
لهم ولا حكمة معهم وبين لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام والشرايع واتم

مكارم

مكارم الاخلاق واكمل كثيرا من الناس في الفضائل العلمية والعملية
ونور العالم بالايمان والعمل الصالح واظهر الله دينه على الدين كله كما وعده
ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك واذا ثبت نبوته وقد دل كلامه
وكلام الله تعالى المنزل عليه على انه خاتم النبيين وانه مبعوث الى كافة الناس
بل الى الجن والانس ثبت انه آخر الانبياء وان نبوته لا تختص بالعرب كما
زعم بعض النصارى فان قيل قد ورد في الحديث نزول عيسى عم بعده قلنا
نعم لكنه يتابع محمدا عم لان شريعته قد نسخت فلا يكون اليه وحي ونصب
احكام بل يكون خليفة رسول الله عم ثم الاصح انه يصلي بالناس ويؤمهم
ويقتدي به المهدي لانه افضل فامامته اولى وقد ورد بيان عددهم في
بعض الاحاديث على ما روي ان النبي عم سئل عن عدد الانبياء فقال مائة
الف واربع وعشرون الفا وفي رواية مائتا الف واربع وعشرون الفا
والاولى ان لا يقتصر على عدد في التسمية فقد قال الله تعالى منهم من قصصنا
عليك ومنهم من لم نقصص عليك ولا يؤمن في ذكر العدد ان يدخل فيهم من
ليس منهم ان ذكر عدد اكثر من عددهم وان يخرج منهم من هو فيهم ان ذكر
عدد اقل من عددهم يعني ان خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط

المذكورة في اصول الفقه لا يفيد الا الظن ولا عبرة بالظن في باب الا
عتقادات خصوصا اذا اشتمل على اختلاف رواية وكان القول بموجبه
مما يفضي الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو ان بعض الانبياء لم يذكر للنبي عم
ويحتمل مخالفة الواقع وهو عد النبي عم من غير الانبياء او غير الانبياء
من الانبياء على ان اسم العدد خاص في مدلوله لا يحتمل الزيادة
والنقصان وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تع لان هذا معنى النبوة
والرسالة صادقين ناصحين للخلق لئلا يبطل فائدة البعثة والرسالة
وفي هذا اشارة الى ان الانبياء معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق
بامر الشرايع وتبليغ الاحكام وارشاد الامة اما عمدا فبالاجماع واما
سهوا فعند الاكثرين وفي عصمتهم عن ساير الذنوب تفصيل وهو انهم معصومون
عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا عن تعمد الكباير عند الجمهور خلافا
للحشوية وانما الخلاف في ان امتناعه بدليل السمع او العقل واما سهوا
فجوزه الاكثرون واما الصغاير فيجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائي
واتباعه ويجوز سهوا بالاتفاق الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة
والتطفيف بحبة لكن المحققين اشترطوا ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه هذا كله

كله بعد الوحي واما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهب
المعتزلة الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم
فتفوت مصلحة البعثة والحق منع ما يوجب النفرة كعهر الامهات
والفجور والصغاير الدالة على الخسة ومنع الشيعة صدور الصغيرة
والكبيرة قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية اذا تقرر هذا
فما نقل عن الانبياء مما يشعر بكذب او معصية فما كان منقولا بطريق
الآحاد فمردود وما كان بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره ان امكن
والا فمحمول على ترك الاولى او على كونه قبل البعثة وتفصيل ذلك في
الكتب المبسوطة وافضل الانبياء محمد صلى الله عليه وسلم لقوله تع
كنتم خير امة الآية ولا شك ان خيرية الامة بحسب كمالهم في
الدين وذلك تابع لكمال نبيهم الذي يتبعونه والاستدلال بقوله عم
انا سيد ولد آدم ولا فخر ضعيف لانه لا يدل على كونه افضل
من آدم بل من اولاده والملايكة عباد الله تع العاملون بامره على
ما دل عليه قوله تع لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون لا يستكبرون
عن عبادته ولا يستحسرون لا يوصفون بذكورة ولا انوثة

اقوام يرون بذلك كفرا ولا دليل عليه عقلا وما زعم عبدة الاصنام من انهم
بنات الله تع محال باطل وافترا كما ان قول اليهود ان الواحد
فالواحد منهم قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله تع بالمسخ تفريط وتقصير
في حالهم فان قيل ابليس قد كفر ابليس وكان من الملائكة بدليل صحة
استثنائه منهم قلنا لا بل كان من الجن ففسق عن امر ربه لكنه لما كان
في صفة الملائكة في باب العبادة ورفعة الدرجة وكان جنيا واحدا
مغمورا فيما بينهم صح استثناؤه منهم تغليبا واما هاروت وماروت
فالاصح انهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة وتعذيبهما انما هو على
وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء على الزلة والسهو وكانا يعظان
على الناس ويعلمان السحر ويقولان انما نحن فتنة فلا تكفر ولا كفر
في تعليم السحر بل في اعتقاده والعمل به ولله تع كتب انزلها على انبيائه
وبين فيها امره ونهيه ووعده ووعيده وكلها كلام الله تع وهو واحد وانما
التعدد والتفاوت في النظم المقروّ والمسموع وبهذا الاعتبار كان
الافضل هو القرآن ثم التورية ثم الانجيل والزبور كما ان القرآن كلام
واحد لا يتصور فيه تفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة يجوز ان يكون

اي الاجسام الطبيعية كلها متماثلة وتركيبها من الجواهر الفردة فيجوز على كل واحد منها ما يجوز على الآخر فالاجسام العنصرية قابلة للخرق والالتيام وكذا الاجسام الفلكية

يكون بعض السور افضل كما ورد في الحديث وحقيقة التفضيل
ان قراءته افضل لما انه انفع او ذكر الله فيه اكثر ثم الكتب قد نسخت
تلاوتها وكتابتها وبعض احكامها بالقرآن والمعراج لرسول الله عم في
اليقظة بشخصه الى السماء ثم الى ما شاء الله تع من العلى حق اي
ثابت بالخبر المشهور حتى ان منكره يكون مبتدعا وانكاره
وادعاء استحالته انما يبتنى على اصول الفلاسفة والا فالخرق على
السموات جائز والاجسام متماثلة يصح على كل ما يصح على الآخر والله
تع قادر على الممكنات كلها فقوله في اليقظة اشارة الى الرد على
من زعم ان المعراج كان في المنام على ما روي عن معاوية انه سئل
عن المعراج فقال كانت رؤيا صالحة وروي عن عائشة رضي الله عنها
انها قالت ما فقد جسد محمد عم ليلة المعراج وقد قال الله تع
وما جعلنا الرؤيا التي اريناك الا فتنة للناس واجيب بان المراد
الرؤيا بالعين والمعنى ما فقد جسده عن الروح بل كان مع روحه وكان
المعراج للروح والجسد جميعا وقوله بشخصه اشارة الى الرد على
من زعم انه كان للروح فقط ولا يخفى ان المعراج في المنام او بالروح

انهم قالوا يلزم من الوضع الى السماء الخرق والالتيام ويلزم من الوضع فاسد لان الخرق والالتيام على السموات ممكن

ليس مما ينكر كل الانكار والكفرة انكروا امر المعراج غاية الانكار بل
كثير من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك وقوله الى السماء اشارة
الى الرد على من زعم ان المعراج في اليقظة لم يكن الا الى بيت المقدس
على ما نطق به الكتاب وقوله ثم الى ما شاء الله تعالى اشارة الى اختلاف
اقوال السلف فقيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل الى فوق العرش
وقيل الى طرف العالم فالاسراء وهو من المسجد الحرام الى بيت المقدس
قطعي ثبت بالكتاب والمعراج من الارض الى السماء مشهور ومن السماء
الى الجنة او العرش او غير ذلك آحاد ثم الصحيح انه صلى الله عليه وسلم
انما رأى ربه بفؤاده لا بعينه وكرامات الاولياء حق والولي هو العارف
بالله تعالى وصفاته حسب ما يمكن المواظب على الطاعات المجتنب عن
المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات وكرامته ظهور
امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة فما لا يكون
مقرونا بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا وما يكون مقرونا بدعوى
النبوة يكون معجزة والدليل على حقيقة الكرامة ما تواتر من
كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن انكاره خصوصا الامر المشترك

المشترك وان كانت التفاصيل آحادا وايضا الكتاب ناطق
بظهورها من مريم ومن صاحب سليمان عليه السلام وبعد ثبوت
الوقوع لا حاجة الى اثبات الجواز ثم اورد كلاما يشير الى تفسير
الكرامة والى تفصيل بعض جزئياتها المستبعدة جدا فقال فيظهر
الكرامة على طريق نقض العادة للولي من قطع المسافة البعيدة
في المدة القليلة كاتيان صاحب سليمان عليه السلام وهو آصف بن برخيا
على الاشهر بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف مع بعد المسافة وظهور
الطعام والشراب واللباس عند الحاجة كما في حق مريم فانه كلما دخل
عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت
هو من عند الله والمشي على الماء كما نقل عن كثير من الاولياء وفي الهواء
كما نقل عن جعفر بن ابي طالب ولقمان السرخسي وغيرهما وكلام
الجماد والعجماء اما كلام الجماد فلما روي انه كان بين يدي سلمان
الفارسي وابي الدرداء رضي الله عنهما قصعة فسبحت وسمعا تسبيحها
واما كلام العجماء فتكلم الكلب لاصحاب الكهف وكما روي ان النبي عليه السلام
قال بينا رجل يسوق بقرة قد حمل عليها اذ التفتت البقرة اليه وقالت

كما قال الله تعالى حكاية عنه انا آتيك به قبل ان يرتد
اليك طرفك فلما رآه مستقرا
عنده قال هذا من فضل ربي
اي حضور العرش في يده
قبل ارتداد الطرف من فضل
ربي واسناده الى آصف
و آصف ليس نبيا بالاتفاق
فيكون من باب الكرامة

إني لم أخلق لهذا وإنما خلقت للحرث فقال الناس سبحان الله
بقرة تتكلم فقال النبي عم آمنت بهذا وغير ذلك من الأشياء مثل
رؤية عمر رضي الله عنه على المنبر بالمدينة جيشه بنهاوند حتى قال لأمير
جيشه يا سارية الجبل الجبل تحذيرا له من وراء الجبل لمكر العدو
هناك وسماع سارية كلامه مع بعد المسافة وكشرب خالد رضي الله
عنه السم من غير تضرر به وكجريان النيل بكتاب عمر رضي الله عنه وأمثال
هذا أكثر من أن تحصى ولما استدل المعتزلة المنكرون لكرامة
الأولياء بأنه لو جاز ظهور خوارق العادات لاشتبه بالمعجزة فلا
يتميز النبي من غير النبي أشار إلى الجواب بقوله ويكون ذلك أي ظهور
خوارق العادات من الولي الذي هو من آحاد الأمة معجزة للرسول الذي
ظهرت هذه الكرامة لواحد من أمته لأنه يظهر بها أي بتلك الكرامة أنه
ولي ولن يكون وليا إلا أن يكون محقا في ديانته وديانته الإقرار
باللسان والتصديق بالقلب برسالة رسوله مع الطاعة له في أوامره
ونواهيه حتى لو ادعى هذا الولي الاستقلال بنفسه وعدم المتا
بعة لم يكن وليا ولم يظهر ذلك على يده وأما صدور الأمر الخارق للعادة

للعادة فهو بالنسبة إلى النبي معجزة سواء ظهر ذلك من قبله أو من قبل
آحاد من أمته وبالنسبة إلى الولي كرامة لخلوه عن دعوى نبوة من
ظهر ذلك من قبله فالنبي عم لا بد له من علمه بكونه نبيا ومن قصده
إظهار خوارق العادات ومن حكمه قطعا بموجب المعجزات بخلاف الولي
وأفضل البشر بعد نبينا والأحسن أن يقال بعد الأنبياء لكنه أراد البعدية
الزمانية وليس بعد نبينا نبي ومع ذلك لا بد من تخصيص عيسى عم
إذ لو أريد كل بشر يوجد بعد نبينا انتقض بعيسى عم ولو أريد كل بشر
يولد بعده لم يفد التفضيل على الصحابة ولو أريد كل بشر هو موجود على
وجه الأرض لم يفد التفضيل على التابعين ومن بعدهم ولو أريد كل بشر يو
جد على وجه الأرض في الجملة انتقض بعيسى عم أبو بكر الصديق رضي الله
عنه الذي صدق النبي عم في النبوة من غير تلعثم وفي المعراج بلا تردد
ثم عمر الفاروق رضي الله عنه الذي فرق بين الحق والباطل في القضايا
والحكومات ثم عثمان ذو النورين لأن النبي عم زوجه رقية ولما ما
تت رقية زوجه أم كلثوم ولما ماتت فقال عم لو كان عندي
ثالثة لزوجتكها ثم علي المرتضى رضي الله عنهم من عباد الله وخلص

اصحاب رسول الله عم على هذا وجدنا السلف والظاهر انه لو لم يكن لهم
دليل على ذلك لما حكموا بذلك واما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة
ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شيء من الاعمال او يكون التوقف
فيه مخلا بشيء من الواجبات وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل
عثمان رضي الله عنه حيث جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل
الشيخين ومحبة الختنين والانصاف انه ان اريد بالافضلية كثرة
الثواب فللتوقف جهة وان اريد بالافضلية كثرة ما يعده ذوو
العقول من الفضائل فلا وخلافتهم اي نيابتهم عن الرسول في
اقامة الدين بحيث يجب على كافة الامم الاتباع على هذا الترتيب ايضا
يعني ان الخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم لابي بكر ثم لعمر ثم
لعثمان ثم لعلي رضي الله عنهم وذلك لان الصحابة رضوان الله
عليهم اجمعين قد اجتمعوا يوم توفي رسول الله عليه السلام في سقيفة
بني ساعدة واستقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة ابي
بكر رضي الله عنه فاجمعوا على ذلك وبايعه علي رضي الله عنه على رؤس الا
الاشهاد بعد توقف كان منه ولو لم تكن الخلافة حقا له لما اتفق عليه

الصحا

عليه الصحابة ولنازعه علي رضي الله عنه كما نازع معاوية ولا
حتج عليهم لو كان في حقه نص كما زعمت الشيعة وكيف يتصور
في حق اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الاتفاق على الباطل وترك العمل
بالنص الوارد ثم ان ابا بكر رضي الله عنه لما يئس من حيوته دعا
عثمان رضي الله عنه واملى عليه كتاب عهده لعمر رضي الله عنه فلما كتب
ختم الصحيفة واخرجها الى الناس وامرهم بان يبايعوا لمن
في الصحيفة فبايعوا حتى مرت بعلي رضي الله عنه فقال بايعنا لمن
فيها وان كان عمر وبالجملة وقع الاتفاق على خلافته ثم استشهد
عمر رضي الله عنه وترك الخلافة شورى بين الستة عثمان وعلي
وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص رضي
عنهم ثم فوض خمستهم الامر الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه
فاختار عثمان رضي الله عنه وبايعه بمحضر من الصحابة فبايعوه
وانقادوا لاوامره وصلوا معه الجمع والاعياد فكان اجماعا
ثم استشهد وترك الامر مهملا فاجتمع كبار المهاجرين والانصار
على علي رضي الله عنهم والتمسوا منه قبول الخلافة وبايعوه لما كان

افضلهم واولاهم بالخلافة وما وقع من المخالفات
والمحاربات لم يكن عن نزاع في خلافته بل عن خطاء في الاجتهاد
وما وقع من الاختلاف بين الشيعة واهل السنة في هذه المسئلة
وادعاء كل من الفريقين النص في باب الامامة وايراد الاسولة والا
جوبة من الجانبين فمذكور في المطولات والخلافة ثلثون سنة ثم
بعدها ملك وامارة لقوله عم الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم تصير
ملكا عضوضا وقد استشهد علي رضي الله عنه على رأس ثلثين سنة
من وفات رسول الله عم فمعاوية ومن بعده لا يكونون خلفاء بل ملوكا
وامراء وهذا مشكل لان اهل الحل والعقد من الامة قد كانوا
متفقين على خلافة الخلفاء العباسية وبعض المروانية كعمر بن عبد
العزيز مثلا ولعل المراد ان الخلافة الكاملة التي لا يشوبها
شيء من المخالفة وميل عن المتابعة تكون ثلثين سنة وبعدها قد
تكون وقد لا تكون ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب وانما
الخلاف في انه هل يجب على الله تع او على الخلق بدليل سمعي او عقلي
والمذهب انه يجب على الخلق سمعا لقوله عم من مات ولم يعرف امام

فانه دليل سمعي على وجوب الامامة

امام زمانه فقد مات ميتة جاهلية ولان الامة قد
جعلوا اهم المهمات بعد وفات النبي عم نصب الامام حتى
قدموه على الدفن والتكفين وكذا بعد موت كل امام ولان كثيرا
من الواجبات الشرعية يتوقف عليه كما اشار اليه بقوله
والمسلمون لا بد لهم من امام يقوم بتنفيذ احكامهم واقامة
حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم واخذ صدقاتهم وقهر
المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق واقامة الجمع والاعياد
وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادات
القائمة على الحقوق وتزويج الصغار والصغائر الذين لا
اولياء لهم وقسمة الغنائم ونحو ذلك من الامور التي لا يتولاها
آحاد الامة فان قيل لم لا يجوز الاكتفاء بذي شوكة في كل ناحية
ومن اين يجب نصب من له الرياسة العامة قلنا لانه يؤدي
الى منازعات ومخاصمات مفضية الى اختلال امر الدين
والدنيا كما نشاهده في زماننا هذا فان قيل فليكتف بذي
شوكة له الرياسة العامة اماما كان او غيره فان انتظام

الامر يحصل بذلك كما في عهد الاتراك قلنا نعم يحصل بعض النظام
في امر الدنيا لكن يختل امر الدين بالكلية وهو المقصود الاهم
والعمدة العظمى فان قيل فعلى ما ذكرتم من ان مدة الخلافة
ثلثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خاليا عن
الامام فيعصى الامة كلهم ويكون ميتتهم ميتة جاهلية قلنا قد
سبق ان المراد الخلافة الكاملة ولو سلم فلعل دور الخلافة ينقضي
دون دور الامامة بناء على ان الامام اعم لكن هذا الاصطلاح
مما لم نجده للقوم بل من الشيعة من يزعم ان الخليفة اعم ولهذا
يقولون بخلافة الائمة الثلاثة دون امامتهم واما بعد الخلفاء
العباسية فالامر مشكل ثم ينبغي ان يكون الامام ظاهرا ليرجع
اليه فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو الغرض من نصب الامام لا
مختفيا من اعين الناس خوفا من الاعداء وما للظلمة من
الاستيلاء ولا منتظرا خروجه عند صلاح الزمان وانقطاع
مواد الشر والفساد وانحلال نظام اهل الظلم والعناد لا
كما زعمت الشيعة خصوصا الامامية منهم ان الامام الحق

بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم علي رضي الله عنه ثم ابنه الحسن
ثم اخوه الحسين ثم ابنه علي زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر
ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا
ثم ابنه محمد التقي ثم ابنه علي النقي ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه
محمد القائم المنتظر المهدي وقد اختفى خوفا من اعدائه فسيظهر
فيملأ الدنيا قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما ولا امتناع
في طول عمره وامتداد ايامه كعيسى والخضر عليهما السلام وغيرهما
وانت خبير بان اختفاء الامام وعدمه سواء في عدم حصول
الاغراض المطلوبة من وجود الامام وان خوفه من الاعداء
لا يوجب - الاختفاء بحيث لا يوجد منه الا الاسم
بل غاية الامر ان خوفه يوجب اخفاء دعوى الامامة كما في
حق ابائه الذين كانوا ظاهرين على الناس ولا يدعون الامامة
وايضا عند فساد الزمان واختلاف الاراء واستيلاء الظلمة
احتياج الناس الى الامام اشد وانقيادهم له اسهل ويكون
من قريش ولا يجوز من غيرهم ولا يختص ببني هاشم واولاد علي رضي الله

عنه يعني يشترط ان يكون الامام قرشيا لقوله عم الائمة من قريش وهذا وان كان خبر الواحد لكن لما رواه ابو بكر رضي الله عنه محتجا به على الانصار لم ينكره احد فصار مجمعا عليه لم يخالف فيه الا الخوارج وبعض المعتزلة ولا يشترط ان يكون هاشميا او علويا لما ثبت بالدليل من خلافة ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم مع انهم لم يكونوا من بني هاشم وان كانوا من قريش فان قريشا اسم لاولاد النضر بن كنانة وهاشم هو ابو عبد المطلب جد رسول الله عم فانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لوي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان فالعلوية والعباسية من بني هاشم لان العباس وابا طالب ابنا عبد المطلب وابو بكر قرشي لانه ابن ابي قحافة بن عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن لوي وكذا عمر لانه ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رياح بن عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدي بن كعب وكذا عثمان

عثمان لانه ابن عفان بن ابي العاص بن امية بن عبد شمس بن عبد مناف ولا يشترط في الامام ان يكون معصوما لما مر من الدليل على امامة ابي بكر مع عدم القطع بعصمته وايضا الاشتراط هو المحتاج الى الدليل واما في عدم الاشتراط فيكفي عدم دليل الاشتراط واحتج المخالف بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة والجواب المنع فان الظالم من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما وحقيقة العصمة ان لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره وهذا معنى قولهم هي لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء ولهذا قال الشيخ ابو منصور رحمه الله العصمة لا تزيل المحنة وبهذا يظهر فساد قول من قال انها خاصية في نفس الشخص او في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه كيف ولو كان الذنب ممتنعا لما صح تكليفه بترك الذنب ولما كان مثابا عليه

ولا ان يكون افضل من اهل زمانه لان المساوي في الفضيلة
بل المفضول الاقل علماً وعملاً ربما كان اعرف بمصالح الامامة
ومفاسدها واقدر على القيام بمواجبها خصوصاً اذا كان نصب
المفضول ادفع للشر وابعد عن اثارة الفتنة ولهذا جعل
عمر رضي الله عنه الامامة شورى بين ستة مع القطع بان بعضهم
افضل من البعض فان قيل كيف صح جعل الامامة شورى بين
الستة مع انه لا يجوز نصب امامين في زمان واحد قلنا غير
الجائز هو نصب امامين مستقلين يجب طاعة كل منهما على الانفراد
لما يلزم من ذلك من امتثال احكام متضادة واما في الشورى
فالكل بمنزلة امام واحد ويشترط ان يكون من اهل الولاية
المطلقة الكاملة اي مسلماً حراً ذكراً عاقلاً بالغاً اذ ما جعل
الله تع للكافرين على المؤمنين سبيلاً والعبد مشغول بخدمة
المولى مستحقر في اعين الناس والنساء ناقصات العقل
والدين والصبي والمجنون قاصران عن تدبير الامور والتصرف
في مصالح الجمهور سائساً اي مالكاً للتصرف في امور المسلمين

اي عالماً بقوانين السياسة عاملاً بها

المسلمين بقوة رأيه ورويته ومعونة بأسه
وشوكته قادراً بعلمه وعدله وكفايته وشجاعته على تنفيذ
الاحكام وحفظ حدود دار الاسلام وانصاف المظلوم من
الظالم اذ الاخلال بهذه الامور مخل بالغرض عن نصب الامام
ولا ينعزل الامام بالفسق اي بالخروج عن طاعة الله تعالى
والجور اي الظلم على عباد الله تع لانه قد ظهر الفسق وانتشر
الجور من الائمة والامراء بعد الخلفاء الراشدين والسلف كانوا
ينقادون لهم ويقيمون الجمع والاعياد باذنهم ولا يرون
الخروج عليهم ولان العصمة ليست بشرط للامامة ابتداءً
فبقاءً اولى وعن الشافعي رحمه الله تع ان الامام
ينعزل بالفسق والجور وكذا كل قاض وامير واصل المسئلة
ان الفاسق ليس من اهل الولاية عند الشافعي رحمه الله تع
لانه لا ينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره وعند ابي حنيفة رحمه الله تع
هو من اهل الولاية حتى يصح للاب الفاسق تزويج ابنته
الصغيرة والمسطور في كتب الشافعية ان القاضي ينعزل

اي مكتوب

بالفسق بخلاف الامام والفرق انه في انعزاله ووجوب
نصب غيره اثارة الفتنة لما فيه من الشوكة بخلاف القاضي
وفي رواية النوادر عن العلماء الثلثة انه لا يجوز قضاء
القاضي الفاسق وقال بعض المشايخ اذا قلد الفاسق ابتداء
يصح ولو قلد وهو عدل ينعزل بالفسق لان المقلد اعتمد
عدالته فلم يرض بقضائه بدونها وفي فتاوى القاضي خان
اجمعوا على انه اذا ارتشى لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى وانه
اذا اخذ القضاء بالرشوة لا يصير قاضيا ولو قضى
لا ينفذ قضاؤه وتجوز الصلوة خلف كل بر وفاجر لقوله عم صلوا
خلف كل بر وفاجر ولان علماء الامة كانوا يصلون خلف الفسقة
الفسقة واهل الاهواء والبدع من غير نكير وما نقل عن
بعض السلف من المنع عن الصلوة خلف الفاسق المبتدع
محمول على الكراهية اذ لا كلام في كراهة الصلوة خلف الفاسق
والمبتدع هذا اذا لم يؤد الفسق والبدعة الى حد الكفر
واما اذا ادى فلا كلام في عدم جواز الصلوة ثم المعتزلة وان

وان جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلوة
خلفه لما ان شرط الامامة عندهم عدم الكفر لا وجود
الايمان بمعنى التصديق والاقرار والاعمال جميعا ويصلى
على كل بر وفاجر اذا مات على الايمان للاجماع ولقوله
عم لا تدعوا الصلوة على من مات من اهل القبلة فان قيل
امثال هذه المسائل انما هي من فروع الفقه فلا وجه لايرادها
في اصول الكلام وان اراد ان اعتقاد حقيقة ذلك واجب
وهذا من الاصول فجميع مسائل الفقه كذلك قلنا لما فرغ من مقاصد
علم الكلام من مباحث الذات والصفات والافعال والمعاد
والنبوة والامامة على قانون اهل الاسلام وطريق السنة
والجماعة حاول التنبيه على نبذ من المسائل التي يتميز بها اهل
السنة والجماعة عن غيرهم مما خالف فيه المعتزلة او الشيعة
او الفلاسفة او الملاحدة او غيرهم من اهل البدع والاهواء
سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه او غيرها من الجزئيات
المتعلقة بالعقائد ويكف عن ذكر الصحابة الا بخير لما ورد

في الاحاديث الصحيحة في مناقبهم ووجوب الكف عن الطعن
فيهم لقوله عم لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد
ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه ولقوله عم اكرموا اصحابي
فانهم خياركم الحديث ولقوله عم الله الله في اصحابي الله الله في اصحابي
لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم
فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله
ومن اذى الله فيوشك ان يأخذه ثم في مناقب كل من ابي بكر وعمر
وعثمان وعلي والحسن والحسين وغيرهم من اكابر الصحابة رضوان
الله عليهم اجمعين احاديث صحيحة وما وقع بينهم من المنازعات
والمحاربات فله محامل وتاويلات فسبهم والطعن فيهم ان كان
مما يخالف الادلة القطعية فكفر كقذف عايشة رضي الله عنها
والا فبدعة وفسق وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء
الصالحين جواز اللعن على معاوية واحزابه لان غاية امرهم
البغي والخروج على الامام وهو لا يوجب اللعن وانما اختلفوا
في يزيد بن معاوية حتى ذكر في الخلاصة وغيرها انه لا ينبغي اللعن

اللعن عليه ولا على الحجاج لان النبي عليه السلام نهى عن لعن
المصلين ومن كان من اهل القبلة وما نقل عن لعن النبي عم
لبعض من اهل القبلة فلما انه يعلم من احوال الناس ما لا يعلمه
غيره وبعضهم اطلق اللعن عليه لما انه كفر حين امر بقتل
الحسين رضي الله عنه واتفقوا على جواز اللعن على من قتله
او امر به او اجازه او رضي به والحق ان رضا يزيد بقتل
الحسين رضي الله عنه واستبشاره بذلك واهانة اهل بيت
النبي عم مما تواتر معناه وان كان تفاصيلها احادا فنحن
لا نتوقف في شانه بل في ايمانه لعنة الله عليه وعلى انصاره
واعوانه ويشهد بالجنة للعشرة المبشرة الذين بشرهم
النبي عم بالجنة حيث قال عم ابو بكر في الجنة وعمر في الجنة
وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة في الجنة والزبير
في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد بن ابي وقاص
في الجنة وسعيد بن زيد في الجنة وابو عبيدة بن الجراح في الجنة
وكذا يشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين رضي الله عنهم

لما ورد في الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء اهل
الجنة وان الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة وسائر
الصحابة لا يذكرون الا بخير ويرجى لهم الجنة مما يرجى لغيرهم
من المؤمنين ولا نشهد بالجنة الا ان لا نقطع بعينه بل نشهد
بان المؤمنين من اهل الجنة والكافرين من اهل النار ويرى المسح
على الخفين في السفر والحضر لانه وان كان زيادة على الكتاب
لكنه بالخبر المشهور وسئل علي بن ابي طالب عن المسح على الخفين
فقال جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلثة ايام ولياليها للمسافر
ويوما وليلة للمقيم وروى ابو بكر رضي الله عنه عن رسول الله عم
انه رخص للمسافر ثلثة ايام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة
اذا تطهر فلبس خفيه ان يمسح عليهما وقال الحسن البصري
ادركت سبعين نفرا من الصحابة رضي الله عنهم يرون المسح
على الخفين ولهذا قال ابو حنيفة رضي الله عنه ما قلت بالمسح حتى
جاءني فيه مثل ضوء النهار وقال الكرخي اني اخاف الكفر على من
لا يرى المسح على الخفين لان الآثار التي جاءت فيه في حيز التواتر

التواتر وبالجملة من لا يرى المسح على الخفين فهو من اهل البدعة
حتى سئل انس بن مالك رضي الله عنه عن السنة والجماعة فقال
ان تحب الشيخين ولا تطعن في الختنين وتمسح على الخفين ولا تحرم
نبيذ التمر وهو ان ينبذ تمر او زبيب في الماء فيجعل في اناء
من الخزف فيحدث فيه لذع كما للفقاع فكانه نهي عن ذلك في بدء
الاسلام لما كانت الجرار اواني الخمور ثم نسخ فعدم تحريمه
من قواعد اهل السنة خلافا للروافض وهذا بخلاف ما اذا اشتد
وصار مسكرا فان القول بحرمة قليله وكثيره مما ذهب اليه كثير من
اهل السنة ولا يبلغ ولي درجة الانبياء لان الانبياء معصومون
مامونون عن خوف الخاتمة مكرمون بالوحي ومشاهدة الملك
مامورون بتبليغ الاحكام وارشاد الانام بعد الاتصاف بكمالات
الاولياء فما نقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولي افضل
من النبي كفر وضلال نعم قد يقع التردد في ان مرتبة النبوة افضل
ام مرتبة الولاية بعد القطع بان النبي عم متصف بالمرتبتين وانه
افضل من الولي الذي ليس بنبي ولا يصل العبد ما دام عاقلا بالغا

حتى الصلوة والصوم وغيرها

الى حيث يسقط عنه الامر والنهي لعموم الخطابات الواردة في
التكليف واجماع المجتهدين على ذلك وذهب بعض المباحيين
الى ان العبد اذا بلغ غاية المحبة وصفا قلبه واختار الايمان
على الكفر من غير نفاق سقط عنه الامر والنهي ولا يُدخله الله النار
بارتكاب الكبائر وبعضهم الى انه يسقط عنه العبادات الظاهرة
ويكون عبادته التفكر وهذا كفر وضلال فان اكمل الناس في
المحبة والايمان هم خصوصا حبيب الله تع مع ان التكاليف في حقهم
اتم واكمل واما قوله عم اذا احب الله العبد لم يضره ذنب فمعناه
انه عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضررها والنصوص من الكتاب
والسنة تحمل على ظواهرها ما لم يصرف عنها دليل قطعي كما في الايات
التي تشعر ظواهرها بالجهة والجسمية ونحو ذلك لا يقال هذه ليست
من النصوص بل هي من المتشابه لان نعني المراد بالنصوص ههنا
ليس ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم بل ما يعم اقسام النظم
على ما هو المتعارف والعدول عنها اي عن الظواهر الى معان
يدعيها اهل الباطن وهم الملاحدة وسموا الباطنية لادعائهم

انهم ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها
الا المعلم وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية الحاد اي ميل
وعدول عن الاسلام واتصال والتصاق بكفر لكونه تكذيبا للنبي
عم فيما علم مجيئه به بالضرورة واما ما يذهب اليه بعض المحققين
من ان النصوص محمولة على ظواهرها ومع ذلك ففيها اشارات خفية
الى دقائق تنكشف على ارباب السلوك يمكن التطبيق بينها وبين
الظواهر المرادة فهو من كمال الايمان ومحض العرفان ورد
النصوص بان ينكر الاحكام التي دلت عليها النصوص القطعية
من الكتاب والسنة كحشر الاجساد مثلا كفر لكونه تكذيبا
لله تع ورسوله فمن قذف عائشة رضي الله عنها بالزنا كفر
واستحلال المعصية صغيرة كانت او كبيرة كفر اذا ثبت كونها
معصية بدليل قطعي وقد علم ذلك فيما سبق والاستهانة بها كفر
والاستهزاء على الشريعة كفر لان ذلك من امارات التكذيب وعلى
هذه الاصول يتفرع ما ذكر في الفتاوى والواقعات من انه اذا
اعتقد الحرام حلالا فان كان حرمته لعينه وقد ثبت بدليل

فطلق يكفر والا فلا بان يكون حرمته لغيره او ثبت بدليل ظني وبعضهم
لم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره فقال من استحل حراما قد علم في
دين النبي عم تحريمه كنكاح ذوي المحارم او شرب الخمر او اكل ميتة
او دم او لحم خنزير من غير ضرورة فكافر وفعل هذه الاشياء بدون
الاستحلال فسق ومن استحل شرب النبيذ الى ان يسكر كفر واما
لو قال لحرام هذا حلال لترويج السلعة او بحكم الجهل لا يكفر ولو
تمنى ان لا يكون الخمر حراما او لا يكون صوم رمضان فرضا
لما يشق عليه لا يكفر بخلاف ما اذا تمنى ان لا يحرم الزنا وقتل النفس
بغير حق فانه يكفر لان حرمة هذا ثابتة في جميع الاديان موافقة
للحكمة ومن اراد الخروج عن الحكمة فقد اراد ان يحكم الله تعالى بما
ليس بحكمة وهذا جهل منه بربه تعالى وذكر الامام السرخسي رحمه الله عليه
في كتاب الحيض انه لو استحل وطء امرأته الحائض يكفر وفي النوادر
عن محمد رضي الله عنه انه لا يكفر وهو الصحيح وفي استحلال اللواطة بامرأته
لا يكفر على الاصح ومن وصف الله تعالى بما لا يليق به او سخر باسم
من اسمائه او بامر من اوامره او انكر وعده او وعيده يكفر وكذا لو تمنى

لو تمنى ان لا يكون نبي من الانبياء على قصد الاستخفاف او عداوة
وكذا لو ضحك على وجه الرضا ممن تكلم بالكفر وكذا لو جلس على
مكان مرتفع وحوله جماعة يسألونه مسائل ويضحكون
ويضربونه بالوسائد يكفرون جميعا وكذا لو امر رجلا ان يكفر
بالله او عزم على ان يأمره يكفر وكذا لو افتى لامرأة بالكفر
لتبين من زوجها وكذا لو قال عند شرب الخمر او الزنا بسم الله
وكذا اذا صلى بغير القبلة او بغير طهارة متعمدا يكفر وان وافق
ذلك القبلة وكذا لو اطلق كلمة الكفر استخفافا لا اعتقادا
الى غير ذلك من الفروع والياس من الله تعالى كفر لانه لا ييأس
من روح الله تعالى الا القوم الكافرون والامن من الله تعالى كفر اذ
لا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون فان قيل الجزم بان العاصي
يكون في النار يأس من الله تعالى وبان المطيع يكون في الجنة امن
من الله تعالى فيلزم ان يكون المعتزلي كافرا مطيعا كان او عاصيا
لانه اما آمن او آيس ومن قواعد اهل السنة ان لا يكفر
احد من اهل القبلة قلنا هذا ليس بيأس ولا امن لانه على

[illegible]

تقدير العصيان لا ييأس ان يوفقه الله تع للتوبة والعمل الصالح
وعلى تقدير الطاعة لا يأمن ان يخذله الله تع فيكتسب المعاصي
وبهذا ظهر الجواب عما قيل ان المعتزلي اذا ارتكب كبيرة لزم ان
يصير كافرا لياسه من رحمة الله تع ولاعتقاده انه ليس بمؤمن
وذلك لانا لا نم ان اعتقاد استحقاقه النار يستلزم الياس وان
اعتقاد عدم ايمانه المفسر بمجموع التصديق والاقرار والاعمال
بناء على انتفاء الاعمال يوجب الكفر هذا والجمع بين قولهم لا يكفر احد
من اهل القبلة وبين قولهم يكفر من قال بخلق القرآن او انكر الرؤية
او سب الشيخين او لعنهما او امثال ذلك مشكل وتصديق الكاهن
بما يخبره عن الغيب كفر لقوله عم من اتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر
بما انزل الله تع على محمد صلعم والكاهن هو الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل
الزمان ويدعي معرفة الاسرار ومطالعة علم الغيب وكان في العرب
كهنة يدعون معرفة الامور فمنهم من كان يزعم ان له رئيا من الجن
وتابعة تلقي اليه من الاخبار ومنهم من كان يدعي انه يستدرك الا
مور بفهم اعطيه والمنجم اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل

منى ومن الشيطان وقد اشتهر تخطئة الصحابة بعضهم
بعضا في الاجتهادات الثالث ان القياس مظهر لا مثبت
فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وقد اجمعوا على ان الحق
فيما ثبت بالنص واحد لا غير الرابع انه لا تفرقة في العمومات
الواردة في شريعة نبينا عم بين الاشخاص فلو كان كل مجتهد مصيبا
لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين من الحظر والاباحة
او الصحة والفساد او الوجوب وعدمه وتمام تحقيق هذه الادلة
والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا التلويح في شرح
التنقيح ورسل البشر افضل من الملائكة رسل الملائكة ورسل الملا
ئكة افضل من عامة البشر وعامة البشر افضل من عامة الملائكة
اما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة
واما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة
الملائكة فلوجوه الاول ان الله تع امر الملائكة بالسجود لآدم
على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تع حكاية ارايتك هذا الذي
كرمت علي وانا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين ومقتضى الحكمة

الحكمة الامر للادنى بالسجود للاعلى دون العكس الثاني ان كل واحد
من اهل اللسان يفهم من قوله تع وعلم آدم الاسماء كلها الاية ان القصد
منه تفضيل آدم على الملائكة وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم
والتكريم الثالث قوله تع ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم
وآل عمران على العالمين والملائكة من جملة العالم وقد خص من ذلك
بالاجماع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فبقى معمولا به فيما
عدا ذلك ولا خفاء في ان هذه المسائل ظنية يكتفى فيها بالادلة
الظنية الرابع ان الانسان تحصيل الفضائل والكمالات العلمية
والعلمية مع وجود العوائق والموانع من الشهوة والغضب
وسنوح الحاجات الضرورية الشاغلة عن اكتساب الكمالات
ولا شك ان العبادة وكسب الكمالات مع الشواغل والصوارف
اشق وادخل في الاخلاص فيكون افضل وذهب المعتزلة والفلاسفة
وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة وتمسكوا بوجوه الاول ان
الملائكة ارواح مجردة كاملة بالفعل مبرأة عن مبادي الشرور
والآفات كالشهوة والغضب وعن ظلمات الهيولى والصورة

فان قيل يشكل هذا بقوله تع
في حق بني اسرائيل اني
فضلتكم على العالمين فان
مقتضى ما ذكر يدل على تفضيل
انبياء بني اسرائيل على محمد
والجواب ان تخصيص آية معينة
بالذكر لا يدل على تخصيص سائر
الآيات وايضا شرط العالم
ان يكون موجودا ومحمد عم ما
كان موجودا حال وجود بني اسرائيل
واما الملائكة فانهم موجودون
حال وجود آل ابراهيم وآل عمران
عليهما السلام

وثلثة خسف خسف في المشرق وخسف في المغرب وخسف
بجزيرة العرب واخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس
الى محشرهم والاحاديث الصحاح في هذه الاشراط كثيرة جدًا
وقد روى احاديث واثار في تفاصيلها وكيفيتها فليطلب من
كتب التفسير والسير والتواريخ والمجتهد في العقليات والشرعيات
الاصلية والفرعية قد يخطئ وقد يصيب وذهب بعض الاشاعرة
والمعتزلة الى ان كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية التي لا
قاطع فيها مصيب وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في ان الله
تعالى في كل حادثة حكما معينا ام حكمه في المسائل الاجتهادية ما
ادى اليه رأى المجتهد وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية
اما ان لا يكون لله فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهدين او يكون
اما ان لا يكون من الله تعالى عليه دليلا او يكون وذلك الدليل اما
قطعي او ظني فذهب الى كل احتمال جماعة والمختار ان الحكم
معين وعليه دليل ظني ان وجده المجتهد اصاب وان فقده اخطا
والمجتهد غير مكلف باصابته لغموضه وخفائه فلذلك كان المخطئ

المخطئ معذورا بل ماجورا فلا خلاف على هذا المذهب في
ان المخطئ ليس باثم وانما الخلاف في انه مخطئ ابتداء وانتهاء
اى بالنظر الى الدليل والحكم جميعا واليه ذهب بعض المشائخ
وهو مختار الشيخ ابي منصور رحمة الله عليه او انتهاء فقط
اى بالنظر الى الحكم حيث اخطا فيه وان اصاب في الدليل حيث
اقامه على وجهه مستجمعا لشرائطه واركانه فاتيا بما يكلف به من
الاعتبارات وليس عليه في الاجتهاد اكثر من اقامة الحجة القطعية
التي مدلولها حق البتة والدليل على ان المجتهد قد يخطئ فيه وجوه
الاول قوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة او الفتيا فلو
كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان بالذكر
جهة لان كلا منهما قد اصاب الحكم وفهمه الثاني الاحاديث والاثار
الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطا بحيث صارت
متواترة المعنى قال عليه السلام ان اصبت فلك عشر حسنات
وان اخطات فلك حسنة وفي حديث اخر جعل للمصيب اجرين
وللمخطئ اجرا واحدا وعن ابن مسعود ان اصبت فمن الله والا

ابن عباس

الخطاء والصواب يستعملان
في المجتهدات والحق والباطل
يستعملان في المعتقدات حتى اذا
سئل عن مذهبنا يجب علينا ان نجيب
بان مذهبنا صواب يحتمل الخطاء ومذهب
من خالفنا خطاء يحتمل الصواب لانك
قطعت القول لما صح قولنا المجتهد يخطئ
ويصيب واذا سئلنا عن معتقدنا و
معتقد خصومنا في المعتقدات يجب علينا
ان نقول الحق ما نحن عليه والباطل ما هو
عليه خصومنا هكذا نقل عن المشائخ بعضهم

وورد في الاحاديث الصحاح من الدعاء للاموات خصوصا في
صلوة الجنازة وقد توارثه السلف فلو لم يكن للاموات نفع فيه لما
كان له معنى وقال النبي عم ما من ميت يصلي عليه امة من المسلمين
يبلغون مائة كلهم يشفعون له الا شفعوا فيه وعن سعد بن عبادة
انه قال يا رسول الله ان ام سعد ماتت فاي صدقة افضل قال
الماء فحفر بئرا وقال هذه لام سعد وقال عم الدعاء يرد البلاء
والصدقة تطفئ غضب الرب وقال عم ان العالم والمتعلم اذا مرّ
على قرية فان الله تع يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية اربعين
يوما والاحاديث والاثار في هذا الباب اكثر من ان تحصى والله تع
يجيب الدعوات ويقضي الحاجات لقوله تع ادعوني استجب لكم
ولقوله عم يستجاب للعبد ما لم يدع باثم او قطيعة رحم ما لم يستعجل
ولقوله عم ان ربكم حيي كريم يستحيي من عبده اذا رفع يديه اليه ان
يردهما صفرا واعلم ان العمدة في ذلك صدق النية وخلوص
الطوية وحضور القلب لقوله عم ادعوا الله وانتم موقنون
بالاجابة واعلموا ان الله تع لا يستجيب الدعاء من قلب غافل لاه

واختلف المشايخ في انه هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء
الكافر فمنعه الجمهور لقوله تع وما دعاء الكافرين الا في ضلال
ولانه لا يدعون الله تع لانه لا يعرفه وان اقر به فلما وصفه
بما لا يليق به فقد نقض اقراره وما روي في الحديث من ان
دعوة المظلوم وان كان كافرا يستجاب فمحمول على كفران النعمة
وجوزه بعضهم لقوله تع حكاية عن ابليس رب انظرني فقال الله
تع انك من المنظرين هذه اجابة واليه ذهب ابو القاسم الحكيم
وابو نصر الدبوسي قال صدر الشهيد وبه يفتى وما اخبر النبي عم
من اشراط الساعة اي علاماتها من خروج الدجال ودابة
الارض ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى عم من السماء وطلوع
الشمس من مغربها فهو حق لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق قال
حذيفة بن اسيد الغفاري اطلع رسول الله عم علينا ونحن
نتذاكر فقال ما تذاكرون قالوا نذكر الساعة قال عم انها لن
تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدخان والدجال والدابة
وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم ويأجوج ومأجوج

٧٦

من عباد الله تع بل ينبغي ان يكون ابنا له لانه مجرد لا اب له
وقالوا كان يبرئ الاكمه والابرص ويحيي الموتى بخلاف ساير
العباد من بني آدم فرد عليهم بانه لا يستنكف من ذلك المسيح
ولا من هو اعلى منه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا اب لهم
ولا ام ويقدرون باذن الله تع على افعال اقوى واعجب من ابراء
الاكمه والابرص واحياء الموتى فالترقي والعلو انما هو في امر
التجرد واظهار الآثار القوية لا في مطلق الترقي والكمال فلا دلالة
على افضلية الملائكة تمت بعون الملك الوهاب والله المرجع
والمآب سنة ~~تسع واربعين~~ وثمان مائة
سنة ثمان واربعين وثمانمائة

بسمله

تصلیه حمدله بسمله

SÜLEYMANİYE G. KÜTÜPHANESİ
Kısmı: Hacı Mahmud Ef.
Yeni kayıt No:
Eski kayıt No: 1404
Tasnif No: 297.3